بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

-1-

ال حاجة في البدء إلى الإلمام بتعريف القرآن الكريم, فإنه لدى البشر أ
أشهر من أن يُذكر, ولدى المُسلمين أقدس من أن يُكفر, كما قالت الخنساء في أخيه
صخر:

وإن صخراً لتأتم الهداة به   كأنه علمٌ في رأسه نارُ

وأ كما قال الشاعر الآخر:

وإذا استطال الشيءُ قام بنفسه   وصفات ضوء الشمس يذهب باطلاً

ويكفينا من ذلك ما ذكره القرآن الكريم من نفسه عن نفسه من المزايا. وما ذك
البلغاء أمير المؤمنين في نهج البلاغة من أوصافه، فعلى القارئ الكريم أن
ذلك إن شاء.

والمهم الآن, إن كان مالك الله سبحانه، وهو أصدق القائلين وأعدل الفاعلين وأحك
الحاكمين، كيف يمكن أن ننال هذه الأسئلة والإشكال أو الوهم والاعتراض؟. حاشا لله
سبحانه وتعالى عما يشركون.

كلّ ما في الأمر إنّ ذلك مما قد يحصل نتيجة جهل الفرد أو قصوره أو تقص
أو نفسه الأمارة بالسوء.

غير إنّه يمكن القول: بأنّ ذلك مما يحصل غالباً بالأفراد بل كلهم، مما قد ي
أحياناً حتى على عقيدة الفرد وإخلاصه، أو يجعله في حيرة وتردد من أمره, أو ي
في نفسه, ويحاول عدم إظهاره للآخرين. لكي لا يكون مطعوناً في دينه.

غير إنّ القرآن الكريم يحتوي على كثير من موارد الإجمال وصعوبة الفهم
الإشكال, وقد يكون الفرد معذوراً نسبياً في ما خطر في باله من السؤال, ومخلصاً
البحث عن الجواب. وقد لا يجد ضالته في التفاسير السائدة أو لا يجد نسخها
فإنّ التفاسير بالتأكيد لم تتعرض لكل المشاكل والأسئلة أو لواردة حو
الكريم. بل وجدنا ذلك أيضاً، حتى في الكتب المخصّصة لذلك, ككتاب العك
القاضي عبد الجبار.

ويحصل ذلك من مناحٍ متعددة من المؤلفين: أما باعتبار أنّه إذا ذكر السؤال
يفترض فيه القوة والدقّة في الجواب، وإذا قدمها أُعيب في بحثه. إذن، فخير
يترك الالتفات إلى السؤال رأساً من أن يتورط في جواب ناقص.

أو قد يكون متشرعاً، باعتبار إنّ إثارة السؤال سيكون مضاداً للقرآن الكر
حالة، فقد يلزم أن الحال أنّه يكون سبباً لإثارة الشُبهة لدى القارئ الاعتيادي،
يكون قد فهم السؤال ولم يفهم الجواب، ويكون المؤلف سبباً لذلك، فيتورط ف

من حيث يعلم أو لا يعلم، لأنّه يتحمل هذه المسؤوليّة يوم القيامة،كما في الحديث
(كسرته وعليك جبره), فخير له أن لا يثير الشبهة، من أن يثيرها ولا يُوَفّق
ومن هنا زادت الأسئلة المدفونة في النفوس، والشبهات المعقودة في الرؤ
حتى أصبحت مدخلاً للضلال ولدعاة الكفر والإلحاد، لأجل ردّ الناس عن دينهم وس
يقينهم.

ومن هنا احتاج الأمرُ إلى قلبٍ قويٍ والى عقلٍ سويٍ، من أجل التصدي إلى ذلك
كل تلك الأسئلة, وعرض كل تلك الشبهات، مما يحتمل أن يثور في الذهن ضد أ
من آياتِ القرآن الكريم، والتصدي لجوابها بجدارةٍ وعمقٍ لكي يتم إغناء المكتب
الإسلاميّة العربيّة بهذا الفكر الذي لم يسبق إليه مثيل. بعد التوكل على الل
جلّ جلاله.

-2-

لكن ينبغي الالتفات سلفاً، إلى أنّي لم أكتب هذا الكتاب لكل المستوي
يستطيع الفرد المُتديني الاستفادة الحقيقيّة منه, وإنّما أخذتُ بنظر الاعتبار
من الثقافة والتفكير لدى القارئ.

وأهمُها أن يكون في الثقافة العامة على مستوى طالب الكليات ونحوه. وأن
يكون من الناحيّة الدينيّة قد حمل فكرة كافيّة، وان كانت مختصرة عن العلوم ال
المتعارفة كالفقه, والأصول, والمنطق, وعلم الكلام, والنحو, والصرف, ونحوها، م
يُدرسُ في الحوزة العلميّة الدينيّة عندنا في النجف الأشرف.

فإن اتصف الفرد بمثل هذه الثقافة، كان المتوقع منه أن يفهم كتابي هذ
فمن الصعب له ذلك. ولكن لا ينبغي أن يأْنَفَ من عرض ما لا يفهمه من الكتاب ع
من يستطيع فهمه وإيضاحه.

فإن لم يكن على أحد هذين المستويين, فلا يجوز له شرعاً أن يقرأ هذا الك
لأنه يوجد احتمال راجح عندئذٍ أن يفهم السؤال ولا يفهم الجواب. فتعلق الشبهة
ضد القرآن الكريم، مما قد يكون غافلاً عنه أساساً, فيكون هذا الكتاب أدى به إلى
الضرر بدل أن يؤدي به إلى النفع، وبالتالي يكون قد ضحى بشيءٍ من دينه
قراءة الكتاب. وهذا ما لا يريده الفرد لنفسه, ولا أريده لأيِّ أحدٍ, بل لا يجوز حص
لأيِّ أحد.

وأعتقد أنّ هذا التحذير كافٍ في الردع عن الإطلاع على هذا الكتاب من قبل
الأفراد العاديين في الثقافة، فإن حوال أحدٌ منهم ذلك وحصلت له أُيّةُ مضاعفات
غير معهودة في دينه أو دنياه فلا يلومنّ الا نفسه، وقد برأت الذمة منه؛ لأنّني
ذلك لأن وضوح وأقمت الدلالة عليه,فإنّني وان حاولت الإيضاح والتبسيط
الإ لاّ أنّ بقيُ الغموض النسبي موجوداً بلا إشكال؛ لوضوح أنّ التبسيط الزائد
يقتضي التضحيّة بالمعاني الدقيقة واللطيفة، وإنما تقومُ بذلك اللغة الصال
على دقتها و صحتها، ولسيت هي غلة الجرائد كما يعبرون.

-3-

هذا، وقد يفهم القارئ اللبيب المتأمل إنّ في باب الأمور المعروضة في ه
الكتاب بعض الفجوات، وهي متعمدة بمعنى وآخر, لعدم إمكان الإستيعاب التام, ر
لطائل البيوت.

فحسبُ هذا الكتاب، كما في العديد من كتبي السابقة، أنها تفتح عين ال
المتشرع على مجالات جديدةٍ وعديدةٍ, وتجعل الطريق – بعد ذ
للباب الرسيل فيه من يرغبُ بذلك, ويبقى الأمر بالتفلسف والزيادة م
الباب.

وإنّني لا أعتقد بنفسي الكمال ولا العلق الجليل، بل بل كلّ دقيق العضل في ر
الولد منّة المنّان, ورحمة الرحمن, وفيض الديان. وفي الحكمة: إنّ الله تعالى يحنن
على يدي من لا خلاق له من خلقه.

-4-

والأسئلة المعروضة في هذا الكتاب إنما هي بالمباشرة والدلالة المطابقيّة
ضد القرآن الكريم، وتحتاج إلى ذهن صافٍ وبيانٍ كافٍ لرفعها ودفعها, ويجب عل
القارئ الكريم أن يكون بالنصّ، وأن يعطي وقته ونفسه ليصل إلى النتائج ال
فخير له الإعراض عن هذا الكتاب بكل تأكيد.

هذا، وقد اتخذت في جواب الأسئلة أسلوب الأطروحات، على ما سوف أقول ف
معناه، الأمر الذي أستوجب في الأعم الأغلب أنني لم أعطِ الرأي القطعي أو المختار
بل يبقى الأمر قيد التفلسف في الأطروحات.

والمفروض إن أياً منها كان صحيحاً كان جواباً كافياً عن السؤال, ويبقى إخ
الأطروحة الواقعيّة منها موكولاً ظاهراً إلى القارئ اللبيب، واوقعاً إلى المقاصد الوا
للقرآن الكريم.

وعلى أيّ حال، فلا ضرورة دائماً إلى البت بالأمر لأنّك تُلقي محاضرةٍ في
أمور قطعيّة محددة أو يقينيّة غير قابلة للنقاش، مادام أسلوبنا هذا كافياً في ال
الشبهة, وللجواب على السؤال.

بل إنّ هذا الأسلوب[] له عدة مزايا، منها:

أولاً: بقاء الباب مفتوحاً لزيادةٍ في التفلسف والتفكير كما سبق,
ثلاثة أطروحات مثلاً يمكن – بعد ذلك – طرح خمسة أو عشرة، مما لم يتيسر
الالتفات إليها أو الاعتماد عليها.

ثانياً: الإلماع إلى أن الأسئلة المعروضة ضد القرآن الكريم ليس لها جواب
واحد، بل يمكن أن تتحصل عليها عدة أجوبة، ومن جوانب متعددة، الأمر الذي لا
يقتضي القناعة بمضمون القرآن وصحته، بل القناعة أيضاً بسقوط السؤال و
السائل من التدني والإهمال بحيث لم يفهم شيئاً من هذه الأجوبة والأطروحات ولم
إليها.

فيكون مجرد عرض السؤال مصداقاً لقول الشاعر:

إذا كنت لا تدري فتلك مُصيبةٌ   وأ كنت تدري فالمصيبةُ أعظمُ

هذه نتيجة صحيحة ولطيفة ضد كل المتعصبين ضد الدين من كفار ٍ وم وفساق ٍ ومعاندين.

ثالثاً: إنّ هذه الطريقة لا تكون ممن يكون فسر القرآن بأيِّ شكل من الأشكال، وإن تاحورطأ ةدع يف رمألا ضرُع اذإ امأو ,هوجولا دحَأب مزجو رمألاب ّتب نمل ذلك ومحتملات, فقد أربأ دمتذ من احتمالات أو ابرأ دشرلا لإى القارئ إلى الصواب بدون أن يكون في المضاعفات طروت.

هذا، وأعتقد أن الأمر الأغلب من أساليب هذا الكتاب هو مما اصطلحنا عليه بالأطروحة، سواء سميناها فعلاً خلال حديثنا هناك بالأطروحة أم لا, فإذا قلنا ثم في ثبات ذلك عدة وجوه أو محتملات أو مناقشات, ففي الحقيقة يحصل كل وجه من باب الجواب في ناية يكون أطروحةً كافية.

-5-

بقي لدينا الآن ضرورة تعريف الأطروحة وإنّها ليست مجرد احتمال مهم ك ف حاله, ولكنّها ذات أهميةٌ معينة ودقة سبق في عدد ٍمن أبحاثي أن عرفتها بتعريف من الأول قدأ يناثلا نأ ّالإ ،قداص امهالك نيلصفنم.

فقد عرفتها أولاً: بأنّها فكرة محتملة، تُعْرَض فيما عادة يتعذر البت في المطالب، ويحاول صاحبها أن يجمع حولها أكبر مقدار ممكن من القرائن والدلائل على صحتها لكي يجري حجر يدتلاب جيرد على أنّها الجواب الصحيح.

وعلى هذا، لا يتعين أن تعقد الأطروحة في مجال الجواب على السؤال، بل ي أن يُبيِّن بها الفرد أيّ شيء يخطر في البال.

ولكن لا ينبغي أن يدعى أن كل المحتملات بالتالي تصلح أن تكون أطر بهذا المعنى، بل ما يحصل له ما هو يمكن للفرد تكثير القرائن على صحته و الدلائل على رجحانه, وإلا ّلم تكن أطروحة، بل احتمالاً ومن الواضح جداً إنّه ليس ك المحتملات على هذا المستوى.

وهذا هو معنى الأطروحة الذي سرتُ عليه في كتابي موسوعة الإمام المهدي ، في ما يعني من كان المُنعم بعاصر التاريخية والعقائدية والحديثية، وغيرها.

إلاّ أنني عرفتها ثانياً: بأنّها الاحتمال المسقط للاستدلال من باب المضاد القائلة: إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

من حيث أنّ الاستدلال لابدّ وأن يكون قائماً على الجزم والمنتجاً لليقين ب

إذن, فأيةٌ فكرةٍ طعنت في ذلك واستطاعت إزالة اليقين به، كافيةٌ في ال
على السؤال وإسقاط الإستدلال.

فمثلاً: فيما يخص كتابنا هذا, فإنّ كلّ سؤالٍ سيكون بمنزلة الإستدلال
القرآن الكريم، من حيث ثقف حجة في مضمونه أو الإعتراض على أسلوبه, وحا
ومن ثم تكون الأطروحات الكافية لإسقاط ذلك الإستدلال وإمائة ذلك التفكيك ري.

وهذا هو المهم بغض النظر عن التبتّب أيّ وجهٍ من تلك الوجوه، والأخذ بأيٍّ من
الأطروحات، إلا ما قد يحصل من ذلك صدفةً، مما يوجاهُنا فيه ظهور معتبر ونحوه،
وأيّ من تلك الأطروحات تمت فقد تم الجواب وانتفى الإستدلال المضاد.

وهذا لا ينبغي لنا أن نقارن بين هذين التعريفين، فإنه تطويل بل
بكونه إلى فطنة القارئ اللبيب.

وإنما نقتصر على أنه على الإشارة إلى إمكان الجمع بين هذين التعريفين, من
أنّ الإحتمال مهما كانت صفته وقيمته يكون مسقطاً للإستدلال ما دامت حالة مرتب
بموضوع السؤال كما هو منطوق التعريف الثاني، إلا أنّ هذا لا يعني تحول معنى
الأطروحة إلى درجة الإحتمال, بل تبقى الأطروحة هو ذلك الإحتمال المحترم الذي
يمكن أن نجمع حوله أقصى مقدار متيسر من الدلائل والإثباتات, وبذلك يكون أ
إسقاطاً للإستدلال بطبيعة الحال.

وهذا ما توخيناهُ فعلاً في المباحث الآتية.

- 6-

وهذه، وقد عبّر بعض الفضلاء بالطبي عن أبي عن قد أخذت الخلل هذه المباحث
بأسلوب (التفريطلا) في القرآن الكريم، وهذا واضح من بعض المباحث الآتيةٌ.

ولعل أول تطبيق لهذا الأسلوب, هو ما ذكرته في كتابي ما وراء الفقه في
الفصل الخاص بالقرآن الكريم من كتاب الصلاة[], حيث ذكرت ما محصله: إنّ ال
يمكن أن يكون محتوياً على اللحن بالقواعد العربيةّ ومخالفاتها وعصيانها, كما
المناسب من قاعدة آياته، وذلك لأنّ مقتضى قوله تعالى: [مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ
مِنْ شَيْءٍ][], هو احتواء القرآن الكريم على كل علوم الكون ظاهراً وباطناً.

ومن المعلوم, إنّ هذا الكون الذي نعرفه يحتوي على النقص كما يحتوي ع
الكمال، وفيه الخير والشر، وفيه القليل والكثير.

إذن، فيمكن التمسك بإطلاق تلك الآية الكريمة، الاحتواء القرآن على كل
الكون، بما فيه ما هو حسن من النقائص والحدود.

ولا ضير في ذلك، ما دامت هذه الصفة تُعَدّ كمالاً له، من حيث الاستيعاب
والشمول للتفريط.

فكما يحتوي القرآن الكريم، على الفصاحة والبلاغة، وهذه هي الصفة الأ
فيه، فقد يحتوي أيضاً، بل من الضروري أن يحتوي على ضدها، لأنّ [مَا فَرَّطْنَا
فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ].

وكما يحتوي على اللغة العربيَّة، وهي سمته العامة، ينبغي أن يحتوي عل
أخرى، وكما يحتوي على الظاهر العرفي، ينبغي أن يحتوي على الباطن الدّقّي،
وبهذا يتبرهن أسلوب التفريط المأخوذ لفظه من الآية المشار إليها. وهو
واسع يمكن على أساس صياغة كثير من الأطروحات لكثير من المشاكل التي ق
في عدد من المواضع أو المواضيع, وينسد الإعتراض عليها بأن فيها إعتراضاً ب
القرآن العظيم.

-7-

هذا، وسيجد القارئ بعض ما يمكن أن نسميه بالأطروحات الشاذة أو الآراء
النادرة, مع محاولة التأكيد عليها والتركيز فيها.
فقد يحصل الاستغراب من ذلك وخاصةً بعد أن التفت إلى أنَّ أمثال هذه ا
والبيانات تحتاج إلى أطروحات واضحةٍ وأجوبةٍ مقنعةٍ,
والواقع أنَّ هذه الأطروحات الشاذة، لم أطرحها وحدها كجواب كافٍ، بل
و أ شبهة نذلك في تقبل ال حيث بحب، جواب في كافيَّة أطروحات أ ائدام عها تُحترط
إشكال ولكن مع ذلك قلت: إنَّ هذه الأطروحة الشاذة أو تلك، هي كافيَّة أيضاً للجواب
لمن يقتنع بها أو يستند إليها.
والفائدة الرئيسية التي توخيناها من وراء عرض مثل هذه الأطروحات، هي
عين القارئ اللبيب وإلفاته إلى إمكان تجاوز الفكر التقليدي أو المتعارف ف
أبواب المعرفة ال في جميعها بطبيعة الحال, بل في تلك النظريات المشهورة ا
تَعَصَّب لها الناس وأخذ بها المفكرون بدون أن تكون ذات دليل متين أو ركن ركي
كثيراً من العلوم المتداولة تحتوي على شيءٍ من ذلك، وخاصة في مجال القواعد
العربيَّة، كالنحو, والصرف, وعلوم البلاغة.
فإنَّ أمثال هذه العلوم مشحونة بالنظريات التي أحترمها أصحابها وأخذوها
وكأنَّها مسلمة الصحة، وبنوا عليها نتائج عديدة, في حين يبدو للمتأمل زيفها
مع شيء من التدقيق. ويكفي في أطروحتنا هذه أن تكون صالحة لإسقاط الإستد
بأمثال تلك النظريات والأفكار.
وعلى أيِّ حال، فهذه الأطروحات، بصفتها مخالفة للمشهور العظيم من
المفكرين, ستكون شاذة ومثيرة للإستغراب, وأمّا إذا تحول بتدقيق موضوعيَّة, ب
كسائر الأطروحات الصالحة للجواب عن السؤال التي هي بصدده.

وومما ينبغي أن تنتفه انه إليه أيضاً: إنّ الإتجاه الواضح لكل المؤلفين
ةدراش لك هباتك يف لجسي نأ لواحيو فرعي ام لك ئراقلل فلؤملا يطعي نأ وه
وواردة امم يرتبط بموضوعه.

الأمر الذي ينتج أكيداً، إننا نستطيع أن نقيّم المؤلف من خلال الإطلاع ع
كتاباته, لا إننا نقيم الكتاب بغض النظر عن مؤلفه, لأنّ المعروف إنّ المؤلف ذ
يعرفه فيه. فلو كان يعرف أموراً أُخر لذكرها, وحيث إنّه لم يذكرها إذن فهو لم
يعرفها. ومن هنا تظهر الحدود الرئيسية لثقافة المؤلف لا محالة.

ولعل هذا إلى حد ما، هو الاتجاه الذي تكتب به موسوعة الإمام المهدي 👎،
تأثراً بالاتجاه الواضح للمؤلفين كما أشرنا, ولأنّ الحقائق المبينة فيها كانت
كان الاطلاع على أوسع مما لدى الآخرين، كان ذلك أكثر فائدة وأوسع همة، وبالتالي
أرجح في الدين, وأرضى لربّ العالمين.

إلا أنّ هذا الأسلوب, مما تمّ رفضه من قِبَلي أكيداً بعد ذلك إنطلاقاً من الحكم
القائل: إنّ الحكمة ينبغي أن لا تُخفى عن غير أهلها. فإذا أصبح الكتاب مطروح
الأسواق، وبيد الجميع، كانت النتيجة على خلاف ذلك بكل تأكيد. وقد
الذكر بحرام، ولكن الصدق ليس بجواب سيء, وقيل: إنّ كان الكلام من فضةٍ فالسكوت
ذهب.

وعلى أيٍّ حالٍ فليس الرجل أن يقول كل ما يمكن أن يُقال، بل من
الضروريّ أن يقتصر على ما ينبغي أن يُقال.

فإذا انعطف ذلك إلى المشاكل والأطروحات التي سبق أن استقرأناها، عرف
كيف أن هذا الكتاب صعباً ومعقداً على المؤلف، بحيث يكون المؤلف
يُدّحُ السكين أو بين الرحى، أو بين المطرقة والسندان، كما يعبرون.

وهذا الأمر قد لا يمكن إلا من خلال صراحة النص مما لا ذ
من الواضح أنّ عمق الكلام قد يستلزم وصول الحكمة إلى غير أهلها، وإنّ قلة الكلام
يستلزم ضمور الدليل ووضوح الفكرة. الأمر الذي يقتضي بقاء الشبهة وعدم
الجواب الوافي عن السؤال, وبالتالي عدم الدفاع الحقيقي والكامل عن القرآن ال
الكلام بين هذين الأمرين المتنافيين يحرم ظلمٌ حرام.

فبات الأمر يحتاج إلى الله بحق أولياءه الطاهرين أن يغفر لي ما
قد يكون بدر مني في هذا الكتاب من أحد هذين الشكلين من الظلم أو من أشكال أخ
من الشطح في الكلام وكونه على غير المرام, وخاصةً أنّ المورد هو الدفاع عن الكتاب
الكريم, وعقيدة ديننا الحنيف. إنّ الله ولي كل توفيق، وهو أرحم الراحمين.

فإذا علمنا أنّ هذا الكتاب قد تم تسطيره بناءاً على هذا المسلك، كما أنّ الد
والمراحل التي استخلص منها هذا الكتاب، قد إتبعتُ فيها ذات الأسلوب, ومع
فقد حذفت بعض الأمور التي خلقتها في الدرس ولم أسجلها في هذا الكتاب زيادة
الحذر وتركيزاً في الاحتياط. وأمريّ أمرُ القارئ بعد ذلك إلى الله تعالى. بل
تعدد الأمور.

-9-

هذاو الو,اذه لقحلي ن أي غبنيي الو,اذه لقحلي ن أي غبنيي فإنَّه ليس ك
وقد تجنبت فيه عن مدٍ كل ما يرتبط بالتفسير المحض ـ ول صح التعبير
نحتاج إليه أحيانا على سبيل الصدفة. وعلى القارئ الكريم أن يجري في الت
مصادره وما أكثرها. إذْ لعل تفاسير القرآن في كل فرق الإسلام تزيد على المئة
معتمدٍ به. ولا حاجة إلى تكرار ما قاله منها.
وإنما يُحلق هذا الكتاب بحقل الكتاب التي اختصت بمشاكل القرآن ـ ول
التعبير ـ ومنها المصادر التي اعتمدتها في البحث، ككتاب العكبري, والرازي
عبد الجبار, والشريف الرضي, وغيرهم.
ويفترض أن يكون المنهج هنا، هو التعرض إلى أيِّ سؤال أو مشكلة، قد تخ
في هذا النص بغض النظر عن وجود هذا الأمر في المصادر التي حاولت
الاختصاص ببعض الحقول، كالجانب اللغوي, أو الجانب العقلي، أو غيرهما.
ومن هنا نجد في هذا الكتاب حديثاً عن كل من ٍ من الفقه, والأصول, وعلم
الكلام, والنحو, والصرف, وعلوم البلاغة, وشيء من التفسير.
مضافاً إلى بعض العلوم الطبيعيّة، كالفيزياء, والفلك, والتأريخ, وغ

-10-

وسيجد القارئ الكريم أنني بدأت من المُصحف بنهايته، وجعلت التعرض
سور القرآن بالعكس.
فإنّ هذا ما التزمته في كتاباتي هذه نتيجة لعاملين, نفسي وعقلي:
أما العامل النفسي: فهو تقديم المطارفة في الأسلوب, وترك التقليدية ال
التقليديّة المشهورة، في ما يمكن ترك التقليدية فيه.
وأما العامل العقلي: فلأنّ التفاسير العامة، كلّها تبدأ من أول القرآن الكر
طبعاً. فتكون أكثر مطالبها وأفكارها قد درست في عفلاً في حوالي النصف الأول ل
الكريم. وأما في النصف الثاني, فلا يوجد غالباً إلا التحويل على ما سبقَ أن ذ
المؤلف.
الأمرُ الذي ينتج أن يقع الكلام في النصف الثاني من القرآن مختصراً و
مما يعطي انطباعاً لطبقة من الناس، أنّ قلّة أهميّة أو أنّ قلّة في المضمون والمعنى
ونحو ذلك.
في حين إنّني إذا بدأنا من الأخير، استطعنا إشباع البحث
السور القصيرة وتفصيل ما اختصره الآخرون، ورفع الاشتباه المشار إليه. ف
بمنهجنا هذا استنتجنا أكثر من هذه الفائدة لكفى.
إلا أنّ هذا لا يعني طبيعة الحال بدء السور من نهاياتها, بل أنّ السير الن
هذا، إنما هو باعتبار السور لا باعتبار الآيات, فنبدأ في كل سورةٍ من أولها ونن

المص بيترتب هشدخلأ ينعي ال اذهو .اذكهو اهلبق يتلا ةروسلاب أدبن مث ,اهرخآ
ثيح ،روسلا ءامسأ تاحورطأ نم يتأيس ام ىلإ تفتلنل نأ دعب ةصاخو ،لوادتملا
سيك هلعلو ،همارتحإو هتهاجو هل نوكيسو .فحصملا يف اهمقر ةروس لكل يطعنس
.تاحورطألا كلت لضفأ

ريغ ينّنأ دقتعأ ينّنإ ول اندرأ ول انّنإ رظنلا ىلإ بيترت لوزنلا ةقدب ،لم نحصل
.ادج ردانلا ّالإ ربتعملا نم اهيف سيلو ،ةفيعض اهلك هرابخأ ّنأل ؛لئاط

حب نآلا هداجيإ نكمي ال امم ،لوزنلا ةقيرطب ميركلا نآرقلا بيترتف ,نذإ
.ةيّعرش ةمات

،فراعتملا فحصملا راهتشا عم ،اريثك انمهي نأ يغبني ال امم اذه ّنأ ّالإ
هرارقإو يلاج دعب ًاليج ليج نم لبق ءاملع نيملسملا ،نإو اهتنا ًاباج ليجلا لماعصر ًالئأل
.ﷺ نيموصعملا

-11-

نم ،ثيدحلا نم ٍءيش نع ةمدقملا هذه يف روسلا ءامسأ لامهإ يغبني الو ،اذه
حيث إنّا ال نعلم انهإ ةفلتخم نم ح امك ملعن إال اه نعلم ,ةرم لوأل اهعضوو اهلمعتسا يذلا نْمَ
.ةحصلاو ةيّمهألا

إفّن بعض ّنأ ّالإ ،ديحوتلاو دمحلا ةروسك ىنعملا يف ًاديج ناك نإو هضعب
مساب وأ ،نيقفانملاو نيرفاكلا ركذ وأ ليفلاو ةرقبلا :تاناويحلا ركذك ،كلذك
حا ىلإ مويلا ليبس ال ةّنأ ّالإ ,كلذ ريغو ,ةنحتمملاو ءايبنألاك ةروسلا يف هظفل
.رييغتلا

ومن انه أمكننا أن نعرض ألسماء روسلا ةدع تاحورطأ ال تحتوي على ذلك
:ريثكلا رييغتلا

.ةلوادتملا فحاصملا يف فراعتملا وأ روهشملا مسالا :ىلوألا ةحورطألا

مسا نم رثكأ وأ روهشم ريغ رخآ ًامسا ًانايحأ دجوي دق ّهنإ :ةيّناثلا ةحورطألا
.ةحورطألا هذه يف هلجسنف ,رداصملا ضعب هيلع تقلطأ

يضرلا فيرشلا ديسلا بولسأ رارغ ىلع ريسن نأ :ةثلاثلا ةحورطألا
ةيّمست روسلا يف كتاباه مجازات القرآن, حيث كان يقول: السورة التي تذكر ف
.ءاسنلا اهيف ركذي يتلا ةروسلاو

وبالرغم من ّنأ كتاباه ّلك مل يصل إلينا، وإمّا وصلنا جزء بسيط منه، ق
يتعدى روّسلا ربعألا ىلوألا نم نآرقلا ميركلا, ومن ثم ال نعلم ام يذلا هلعف يف
الروس, ّالإ ّنأ ىلع أيّ حال ٍفتح لنا اباب ًاعساو ًنم هذه ةجهلا ،وأسس لنا قاعدة يمك
.روسلا يف غلبأ لمعلا اهيلع

ال ع ريسي امك اهلوأ يف دراولا ظفللاب ةروسلا يمسُن ّنإ :ةعبارلا ةحورطألا
العرف إالجتماعي في بعض السور كـ [قُلْ هُوَ اللهُّ أَحَدٌ] و [إِنّا أَنْزَلْناهُ]و[إذا وَقَعَتْ
.اهريغو ,[الْواقِعَةُ

الأطروحة الخامسة: أن نترك تسميةَّ السور، ونستعيض عنه بأرقامها من
المصحف كما يقترح البعض, من حيث أنهَّ ثمة متكوّن من [114سورة] فلكل سورة رق
معيّن يصلح أن يكون عنواناً لها. وهو نحو من الفكر التجريدي الرياضي, اتجاه
الكريم من حيث الميل إلى ترقيم آياته, وأجزائه, وأحزابه, وسوره, وكلماته, وحر
وغير ذلك.
وعلى أيّ حال، فبهذا النحو الِّمتساوى السوّر في الأُطروحات, بل قد تزي
وقد تنقص حسب ما هو متوفر في كل منها.
فمثلاً: قد يكون ما ذكرناه في الأطروحة الثانية متعدداً، بحيث يصلح أن
عدة أطروحات: اثنان أو أكثر، كما قد تكون أطروحة الشريف الرضي متعذرة.
فمثلاً: لا يمكن القول: السورة التي ذكر فيها أمتحنه، لأنّ هذا اللفظ غ
موجود في السورة.
وكذلك قد يصعب تسميةَّ السورة بأُلفاظها الأولى، بإعتبار اشتراك أكث
سورة بنفس الألفاظ, كسورتي الملك والفرقان، وسورتي الكهف والأنعام، وسو
الجمعة والتغابن.
وعلى أيّ حال، فقد أعطيت عناويةَّ خاصة في أول كل سورة، للفصح عن
التسميةَّ بمثل هذه الأُطروحات, وهذا مما أغفله الكثير، بل الجميع.

-12-
ومما ينبغي الالماع إليه, إننّي بطبعي ال أميل إلى الأخذ بروايات موارد ال
وأسبابه, فإنهَّا جميعاً ضعيفة السند وغير مؤكدة الصحة بالرغم من إهتمامه بعض
المؤلفين بها كالسيوطي وغيره.
وإنمَّا المهم في نظري، كما ينبغي أن يكون هو المهم في نظر الجميع, إنّ كل
آيةَّ من آيات الكتاب الكريم, تعدّ قاعدة عامة ومنهج حياة وأسلوب سلوك، قابل لل
على جميع المستويات, وعلى جميع المجتمعات, بل على جميع الأجيال, بل على
الخلق أجمعين.فإنّ القرآن هو خالص القوانين والمعارف المطبقّة فعلاً في الكو
الموجودة في أذهان الأولياء والراسخين في العلم.
وهذا واضح من جميع القرآن، وظهور القرآن حجة، غير أننّا نستطيع بهذا
الصدد, الإستدلال بالأخبار[] الدالة على أنّ القرآن يجري في الناس مجرى الشمس
والقمر, وإنهّ لو نزل بقوم ومات أولئك القوم مات القرآن, ولكنهّ حيٌ ال يموت, لأن
نزل من الحي الذي ال يموت.
ومرادي: إنّ أسباب النزول ونحوها ال نتصل في كتابنا هذا إالّ كأطروحةٍ من
عدة أطروحات يمكن أن نستكشل جواباً على السؤال الرئيسي في أيّ مورد. وأمّا أن ت

هي الجواب الرئيسي أن او تكون سبباً لإختلاف ظهور القرآن, فلا ما لم تقم عل
بنفسها حجة شرعيةً كافيةً.

-13-

لا شك إنَّ في المصحف أرقن القراءة المشهورة للقرآن الكريم، وهي قراءة
حفص عن عاصم. ومن اولوضح عند المسلمين إنّها ليس القراءة الوحيدة، أو التي
يمكننا أن ندعي ّها هي الوحي المنزل نفسه, بل القراءات أكثر من ذلك بكثير.
وقد أجاز مشهور علماءنا القراءة على طبق القراءات السبعة, بل العشرة، ف
كل قراءة مشهورة في زمن الأئمة المعصومين ☝.
إلا أنّ قطعة الضعف في المهمة هذا الصدد، هو إنّنا لا نستطيع أن نقيم دلي
إلى صحابها في الأغلب، فضلاً عن انتسابها إلى القراءة باستناد معتبر على
الله☜.
غير أنّ جملة من حيث أنّا بحثنا هذا، في قوة نطقة لكّشُت قد تاءارقلا ددعتّن
تستلزم تغيّرُ المعنى, الأمر الذي يُنتج إختلاف السياق القرآني, أو حلُ المشكل
ناتجة عن قراءة أخرى, أو عن القراءة المشهورة، وهكذا.
غير أنّ هذه الحلول إنّما تصلح كحلوات من أطروحات عديدة, ومن الصعب أن
تكون هي الأطروحة المهم على أيِّ حال، بإعتبار ضعف إسناد أكثرها كما أشرنا.
مضافاً إلى نقطة أُخرى يقل الاختلافات إليها عادةً, وهي: إنّ مَنْ استقرأ القراء
وعلا وجوهها واختلافاتها يجد بوضوح إنّ الأعمّ الأغلب من القُرّاء كانوا يقرأو
القرآن بآرائهم، حسب ما يخطر لهم من التطبيقات اللغويةً, والنحويةً, والصرف
والبلاغيةً, ونحوها, وليس تبلغها بروايةً مسندة عن النبي ☜, وخاصة القراءات
القليلة والشاذة, إلى حدٍ يمكن التعرف على مستوى القارئ من قراءته, وفيها ما
على جهل القارئ وتدنيّ ثقافته، كما أنّ فيها ما يدل على علمه وتبحّره.
وحسب فهمي: إنّ ذلك الشخص الذي أختار قراءة حفص عن عاصم وجعلها
مشهورة، وهو شخص مجهول على أيّ حال، لم يقصّر في أمره، بل كان دقيق النظر
إعتبار إنّ هذه القراءة بالرغم مما فيها من بعض النقاط، تعدُ في الأعم الأغلب أفضل القر
وأفصحها، ولو نظرنا بمنظارٍ عام.
ومن هنا نقل في عدة موارد في الفقه, إنّ الأحوطّ عملاً إختيار هذه القراءة ب
الصلاة.
أولاً: لفصاحتها.
ثانياً: لوجود دليل معتبر على انتسابها لصاحبها, وهو الإستفاضة المت
جيل بعد.
ثالثاً: لوجود الدليل المعتبر على إمضائها من قبل المعصومين ☝ باعت
الدليل القائم على وجودها في عصرهم سلام الله عليهم.

ولكنني مع ذلك يمكنني الإستفادة من سائر القراءات الإطروحات المحتملة، ل
مشكلة أو التغيير سياق أو الإيضاح معنى.

-14-

وهنا يحسن بنا إن نلتفت إلى كلمة ولو مختصرة, عن أغراض السور وأهداف
فإنّ قد يثار السؤال عما إذا كان لكل سورة على الإطلاق غرض معين, أو إنّ لبعض
ذلك أو لا يوجد لأيّ منها أيّ غرض, وإنّما هي مجموعة معاني لا ترتبط بها رابطة
معينة, إذ الشاك كأنّه غرضاً عاماً لنزول القرآن الكريم ككل, وقد نطق به القرآن
عدد من آياته, كقوله تعالى: [نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنْ الْمُنْذِرِي
وقوله تعالى: [تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا][] و
وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً][], وإنّما الكلام انه عمّا إذا كان
سورة غرضها الخاص بها كجزء من الغرض العام للقرآن، أو لتكتبط من تطبيقا
كما هي جزء منه أم لا؟.

والذي الغرض واضح في بعض السور في سورة الحمد, والتوحي
والكافرون, والواقعة،وغيره. إلا أنّ تبقى كثير من السور الطوال وغيرها مما لا ي
منها غرضاً محدداً.

فان قلت: إنّ قوله تعالى: [مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ][], يدل على وجو
غرض للسورة، إذ بدونها يكون التفريط متحققاً.

قلت: جوابه من جهتين:

أولاً: إنّ ذلك يكفي فيه وجود الهدف لبعض السور دون جميعها.

ثانياً: إنّ الهدف من السورة قد يكون مختصاً بأهله وغير مفهوم فهماً عرفي
عاماً، الأمر الذي يلغي قلأمام انطريقة استنتاجه.

فإن قلت: الأ يمكن أن تكون هادية الناس هي الهدف من كل سورة.

قلنا: نعم, فإنّ هذه هو هدف القرآن ككل، وإنّما السؤال عما إذا كانت هناك
أهداف تفصيلية لكل سورة، زائداً عن ذلك.

وعلى أيِّ حال، فلا يوجد دليل على وجود مثل هذه الأهداف فكل
واحدة من السور, بل إنّ بعض الآيات تعرضت إلى معانٍ متباينة وأهداف متعددة،
كقوله تعالى:[أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ][] فإذا كان ذلك في الآية
في سورة أولى.

والمهم في كتاباتنا هذا هو مرحلة تصيّد ذلك، أمهما أمكن, فإن كان للسورة هد
معروف عرفاً ذكرناه، والأمّ أمكن التعرض له أطروحة أو حصر عدّة أهداف للسورة
واحدة, كل ما في الأمر إنّ أهدافاً محددة وليست مجملة وهكذا.

ولعل التدقيق في التعرف على معاني القرآن الكريم وتفاصيله في
الاهتداء فيما لم يكن معروفاً من أهداف بعض السور بتوفيقه سبحانه.

-15-

وإذا سرنا في طريق فهم بحثنا هذا أمكننا التعرض إلى عدة أمور:

منها: إنّ فائدة الكلام إنّما هو إيصال المعنى إلى السامع بأيّ قالب كان وبأيّ
كان, فاختيار الألفاظ وصياغتها تكون بطبيعة الحال اختيارية للمتكلم, ب
من الألفاظ ما يشاء من دون أن ينطبق قانون الترجيح بلا مرجح؛ لأنّ هذا القانون
منطبق على العلة القهرية لا على العلة الاختيارية, ومع وجود الاختيار فالترج
مرجح ممكن؛ لأنّ الاختيار والإرادة هو الذي يكون مرجحاً كما تثبت في علم الكلام.

ومعه فلا يمكن السؤال بأنّ الله تعالى لماذا قال كذا ولم يقل كذا؛ لأنّه سب
إنّما يريد أن يوصل المعاني إلينا لا أكثر واختياره لهذه الألفاظ يوافق الحكمة
والمصلحة التي هي في علمه.

وبذلك يندفع كثير من الأسئلة التي يمكن إثارتها عن التعبير القرآ
جوابها: إنّ الله تعالى أراد هذا التعبير اختياراً وليس لنا أن نناقش فيه فمثل
الإيضاح ليس لنا أن نسأل إنّه تعالى: لماذا جعل آيات سورة [البقرة] طوالاً وآيات
[ق] قصاراً؟ أو إنّه لماذا جعل النسق في السورة الفلانية بالنون والأخرى بالقا
والأخرى بالميم؟ وهكذا. فإنّها كلّها أمور اختيارية غير قابلة للمناقشة .

ومنها: إنّ قصور اللغة يمكن أن يكون هو المسؤول عن كثير من الظواهر
الكلامية, في حين إنّ التوسع في اللغة هو الحاجة الضرورية لكثير من الأمور ك
الشعرية والسجع ولزوم ما لا يلزم، كما في لزوميات المعري ومقامات الحريري
وغيرها. فإذا لم يوجد في صدد معين إلّا ثلاث كلمات أو أربع, اضطر المتكلم إل
حصر حديثه في نطاق ضيق أو إلى تكرار العبارات نفسها لإتمام مقصوده, وهذا
الذي يعني منه قصور اللغة, وهو بابٌ واسع لا يقتصر على هذا المجال.

ولعل هذا هو الذي يفسر لنا عدداً من ظهور النسق القرآني، أعني: نهايات
الآيات أو الروي, وهو ما قبل النهاية, كتكرار لفظ الناس في سورة [الناس] والتك
في سورة [ق] و[ص], وغيرهما, ومن ذلك تغيّر النسق في سورة [مريم] بمقدار س
آيات ونحو ذلك.

فإن قلت: ولكن الله قادر على كل شيء فهو قادر على أن يوجد كلمات كث
غير مكررة لحفظ النسق.

قلت: هذا وهم فإنّ القدرة وإن كانت تامّة ولا نهائيّة في ذات الله سبحانه، لك
تتعلق بالممكن والمقدور, أما المستحيلات فلا تتعلق بها القدرة كما هو المبره
محله من علم الكلام، وقصور الموضوع لا قصور الفاعل.

ومن جملة قصور الموضوع، قصور اللغة، فإنّها ليس فيها من الكلمات ما ي
لأجل سد الحاجة, ولا يمكن اختيار الكلمات إلّا بالمقدار المناسب مع المجتمع وما ي
الناس، ولا يمكن أن نتكلم بالكلام غير مفهوم بإعتبار إتمام السجع أو النسق أو
بطبيعة الحال.

-16-

قوذلاب ةنوحشم اهاندجو ,نوكلا اذه يف ىلاعت الله تاقولخم انلمأت ول انَّنإ
ال وأ ةَّيلقعلا ةَّيحانلا وأ سمللا وأ ةَّيعمسلا وأ ةَّيرصبلا ةَّيحانلا نم ءاوس يلامجلا
سانت وأ يرشبلا لامجلاو ريفاصعلا تاوصأو شارفلا ةحنجأو درولا لكشك اهريغ
ريثك كلذ ريغو تابنلا قاروأ.

ركلا نآرقلا يف يبدألاو ينفلا قوذلا وه ينيوكتلا قوذلا دوجو دراوم نمو
خيس هيف رييغت يأ ّنأل ددصلا اذه يف ٍءيش ّيأ الله ىلع حرتقن نأ يغبني الو
يب قسانتلاو ,ةناصرلاو ةبيهلاو لامجلا اذه نع ينآرقلا قايسلا جرخيسو قوذلا
بقلا اذه نم اقايس ذختا امل امامت اروثنم مالكلا ناك ولف ,قوذلا نم ةصح هل تايالآ
نأل ؛ًاقسن هيمسن امَّنإو ًاعجس هيمسن نأ نكمي ال اهب صاخ ىنعم اهل يآلا تاياهنف
:ميركلا نآرقلا ىلع ناقبطنت ال فعضلل ناتطقن هيف عجسلا

و ،ناهاكلا ِعجسك ٌعجس :مهلوق لثم سانلا نيب ةديج ريغ هتعمس ّنإ :امهلوأ
.هركن ام نآرقلا ىلإ بسنن نأ يغبني

ب تايالآ تاياهن ّنإف ,ينآرقلا قسنلاو عجسلا نيب ًاقرف كانه ّنإ :امهيناث
ب قسانتملا نوكي دق امك ,فرح نم رثكأب لب ،دحاو فرحب يهتنت ال نايحألا نم
لثامتلا هيف طورشم عجسلا ّنأ نيح يف ,ريخألا ىلع قبسألا فرحلا وهو ,يورلا
.ًامامت ةَّيرعشلا يفاوقلا يف امك ,(ةكرح يأ) ًةفصو ًاتاذ ريخألا فرحلا

ب فصتم هَّنإ وأ ,عجسلا ليبق نم نوكي ام ,روسلا ضعب نم مدعن ال ,معن
ايالآ ةماعو سانلا ةروسك [] [ءٍيَشْ نِمْ بِاَتِكْلا يِف اَنْطَّرَف اَم] :ىلاعت هلوقل ًاقادصم
مسن نأ ال اقسن وأ اقسانت هيمسن نأ اننكمي كلذ عم انَّنأ ّالإ .ق ةروسو دمحم ةروس
هذه لثم يف نوكي دقف ,عجس وهف قسن لك سيلو قسن وهف عجس لك ّنأل ,اعجس
.تقولا نيع يف قسنو عجس

-17-

أ نم مهم باب هَّنإف ,قايسلا ةدحوو قايسلاب فيرعتلا يف ةملك انل تيقب
,هذه انثاحبأ نم ريثك يف هانمدختسا دقو ,ًاصوصخ ميركلا نآرقلاو ,امومع ةغللا
.هجئاتن نعو هتقيقح نع ةّيفاك ةركف لمحن نأ

:ظفللا قايسو ىنعملا قايس :نيمسق ىلع قايسلا ّنإف
و ,ملكتملا دصاقم يف لثامتلاو لاصتالا لثمي وهف :يونعملا قايسلا اّمأ
عج نكمأ ,هدصاقم نم دوصقم ِّيأ يف انككش اذإف ,اهنع بارعإلاو اهنايب ديري يذلا
حو ةنيرق يه هذهو ,ةحيحصو ةَّيفرع ةلصتم ةنيرقك هيلع ًاليلد ىرخألا دصاقملا
.يلوصألاو يهقفلا لالدتسالا يف ةداع لمعتست يتلا قايسلا

ا اهضعب ناكو ,دحاو قايس يف رماوأ ةدع ةفيرشلا ةنسلا يف انتدرو ولف
لا عم هقايس ةدحو لجأل هبابحتساب انلق ,بوجولا كوكشم اهضعبو ،بابحتسالا

وأما السياق اللفظي, فهو أمر أخر تماما, وإن كان لكل لفظ فله معنى, ومن ه
ككف ل سياق لفظي هل سياق معنوي, إلا أنّ العدم هنا اختلاف الجهة الملحوظة في ا
ومرادنا من السياق اللفظي تناسقه العرفي في الذوق اللغوي بحيث ل و
أو نقص, لكان ذلك إخلال به, ومن ثم يكون ذلك قرينة كافيةً على عدم وجوده و
قصده من قبل المتكلم.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: [قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ](),
بدون وجود الواو بينها, فلو وجد الواو لاختل السياق اللفظي بكل تأكيد, ولعل
اختلال السياق لو وجد الواو, في البسملة وهكذا.

بينما نجد أمورا أخرى غير مخلة بالسياق لو تبدلت, ومن أمثلة ذلك الفاء
في قوله تعالى: [وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا. فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا. فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا. فَأَثَرْ
فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا.]().

فإنّ الجمال اللفظي يبقى مستمرا بحسب ما ندرك من الذوق اللغوي العر
وهكذا.

وعلى أيِّ حال, فكلا الشكلين من السياق: اللفظي والمعنوي, يمكن استع
أبحاثنا هذه, وجعله قرينة على مختلف الأمور, إلا أنّ السياق اللفظي فيها أهم وأ
كان السياق المعنوي في تلك العلوم أعني: الفقه والأصول أهم وألزم.

-18-

ولا ينبغي لنا في هذا الصدد، أن نهمل الحديث عن المصادر التي يمكن ل
الاعتماد عليها ولو أردنا التدقيق والتوسع أو الإضافات حول بحثنا هذا.

فإنّه على العموم نجد التفاسير العامة للقرآن مفيدة في هذا الصدد أكيدا
مذهبها ومما كان اتجاهات ثلاثة على علم أيما وفيها اتجاهات:

الاتجاه الأول: التفسير الباطني للقرآن الكريم, وهو صادرة عادة أو غالب
مشايخ الصوفية كابن عربي وغيره.

الاتجاه الثاني: التفسير بالحديث, بمعنى: عروت المؤلف عن إبداء رأي
والاقتصار في التفسير على سرد السنة الشريفة المختصة بإيضاح هذه الآ
كتفسير البرهان للبحراني.

الاتجاه الثالث: التفسير بالرأي المعتبر, أو محاولة الفهم من ظواهر وس
القرآن الكريم نفسه, وهي عامة التفاسير لدى الفريقين, ونعتمد منها على الخ
تفسير الميزان للسيد محمد حسين الطباطبائي, وإن كانت لها فيه مفيدة.

وكذلك يفيد في هذا الصدد: كتب إعراب القرآن الكريم وهي عديدة, يحضر
منها الآن اثنان: إملاء ما مَنَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن
لأبي البقاء العكبري, والملحة في إعراب القرآن لمحمد جعفر الكرباسي.

ومناه: الككتب المختتصة بتعريف القاراءات في القرآن, وهي عديدة, يحض
مناه اثنان: النشر في القاراءات العشر لابن الجوزي, والمعجم الحديث للقاراءات

وكلذك الككتب التي خَصَصت تصف الوصف منءاا للبحث في بعض الأمور القرآ
الدفاع ضد الإشكالات وأوردت ضد الدين وضد القرآن وهي عديدة, لا تدخل تحت الح
من كل مذاهب الإسلام يحضرني منءاا اثنان: كتاب الأمالي للسيد المرتضى وما ور
الفقه للمؤلف وخاصة ما ذكرناه في كتاب الصلاة حول القرآن الكريم.

وكلذك الككتب المختصصة ببيان لغة القرآن الكريم نفسه, كمفردات الق
للراغب الأصفهاني ومجمع البحرين في لغة الكتاب والسنة للطريحي, مضافا
العامة كلسان العرب لابن منظور, والقاموس المحيط وتاج العروس, وغيرها كثير
وكلذك الككتب المختصصة بما يسمى بعلوم القرآن وهي التي تتحدث عن
الإعجاز في أو عن القراء والقراءات أو عن التجويد أو عن الحساب الرياضي للق
وغير ذلك.

مناه: كتاب دبع القاهر الجرجاني, والإتقان في علوم القرآن للسيوطي, وا
الأول من البيان للخوئي, وفي اعتقادي إنّ هذه العلوم تحصل كمقدمات لفهم الت
أكثر.

ومناه: الككتب المختصصة للفهم الطبيعي أو العلمي الحديث للقرآن الكر
عديدة أشهرها: تفسير الجواهر للشيخ طنطاوي جوهري, والآيات الكونية في الق
لحنفي أحمد, والإعجاز في القرآن الكريم للدكتور كاصد ياسر الزيدي, وغير
وكلذك الككتب المختصة بالتراخي الديني ولو حصل التعبير, كالكتب ا
بقصص الأنبياء, والمتصلة بالحديث عن الأمم السابقة, أو الحديث عن الجنة
ويوم القيامة.

وسواء كانت كتب حديثية تقتصر على نقل السنة الشريفة, أو كتب أر
وقد يفيدنا في هذا الصدد أيضاً من بعض الجهات, الكتب المختصة بالت
الأخلاقية للفرد, هي كتب عديدة من الفريقين, يحضرني منءاا الآن: إحياء علوم
للغزالي, وجامع السعادات للنراقي, وفقه الأخلاق للمؤلف.

هذا, مضافا إلى الكتب المتداولة في حقل اختصاص هذا الكتاب نفسه, مما
اعتمدناه مما لم نتعدمه, وهي المختصصة لدفع الشبهات عن القرآن الكريم, وهي أ
عديدة, نتعدم منءاا: كتاب الرازي المطبوع في هامش كتاب العكبري, وتنزيه الق
المطاعن للقاضي عبد الجبار, وتلخيص البيان في مجازات القرآن للشريف ا

هذا ولا يفوتنا, ونحن بصدد الحديث عن المصادر القول: بأنّ الآراء المعرو
فيها تنقسم – بحسب فهمي – إلى قسمين رئيسيين: آراء ثابتة في الرتبة ا

المتحقق في الرتبة المتأخرة عنه, وما هو المعتمد في فهم القرآن الكريم هو الن
فقط.

والمراد بالآراء الثابتة في الرتبة السابقة هي الآراء التي تتحدث عن ا
قواعد العربية أو الأنظمة العقائدية بغض النظر عن آيات القرآن يعني: الحديث
الأمور في أنفسها, ومن ذلك ما تثبت للمفكر من معاني لغوية وغيرها عن الحقبة
الجاهلية السابقة على الإسلام مباشرة, فإنَّها في الحقيقة تمثل عصر النص,
الذي نزل فيه القرآن, فيكون هو المعتمد في فهمه, كمصدر رئيسي بل الإشكال.

والمراد من الآراء المتحققة في المرتبة المتأخرة عن القرآن, كل الآراء
المعروضة بعد أخذ القرآن بنظر الاعتبار ومحاولة الاستفادة والاستظهار منه, ف
هذه الآراء إنَّما تؤخذ كاتجاهات لأصحابها وتكون غالبا قابلة للمناقشة ومتعارض
ومتعددة ويمكن أن يكون لأي مفكر رأيٌ بإزائها وفي مقابلها.

ومن أمثلة هذا الخلاف قوله تعالى: [ادْخُلِ الْجَنَّةَ قِيلَ][], في إنَّ هذا المؤمن له
دخل الجنة حيًّا أم ميتا؟ من حيث أنَّ الآية لم تنص على موته, إذن فهو بالبد أن يكون
حيًّا, ومن حيث أنَّ دخول الجنة لا يكون إلاَّ بالموت, فهو بالبد أن يكون قد مات ودخل
الجنة.

ومحل الشاهد إنَّ كل ذلك وغير ذلك, إنَّما هي إستفادات بعد أخذ المدلولات
القرآنيَّة بنظر الإعتبار, فتكون آراء خاصة بالمؤلفين, وقابلة للمناقشة وقا
آراء أخرى بإزائها.

فما هو المعتمد في الحقيقة في فهم القرآن الكريم, هو القسم الأول من الآ
والاتجاهات ويكون حجة في إثباته وعادة وغالبًا, دون القسم الثاني لا محالة.

وستكون العناوين العامة في البحث الآتي, هي عناوين السور ذاتها, ثم من
في كل سورة أسئلة أو جوبة, حسب آيات السورة, بترتيب مرتبة تكون أن لا تتحقق
انتهت السورة بدأنا بالسورة التي قبلها وهكذا أخذًا بالمنهج القهقري الذي الت
وهذه الأسئلة إمّا بعناوين سؤال وجوابه كما هو الغالب, أو بعناوين الإشكال مع
أو بعناوين: إن قلت: قلنا ونحو ذلك, وكل ها على أيِّ حال تُعدُّ من الناحيَّة النظر
طريقة واحدة أو متشابهة في المنهجيَّة العامة.

هذا, وإنَّني لا أدعي الاستيعاب والشمول وخاصة بعد القيود التي سبق أن
عرفناها, كما لا أدعي التناهي في العلم, وإنّما الأمر كما قال سبحانه: [وَفَوْقَ كُلِّ ذِ
عَلِيمٍ عِلْمٍ][], وإنّما هذا الذي تراه بين يديك هو بمقدار الميسور بحسب منة المنان
وتعالى.

هذا وإنّي أشكر كل مَنْ وازرني وشجعني وأعانني على هذا المشروع الطيب من فضلاء طلابي ومن المؤمنين الذين يحسنون بي الظن وجزاهم الله جميعا خير المحسنين.

[الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى أَاللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ][]. أعانن على أنفسنا وعلى جميع مشاكلنا وعلى كل وجودنا, إنّه ولي التوفيق, وهو على قدير, وبالإجابة جدير وهو أرحم الراحمين.

حرّره بتأريخ السادس والعشرين
من شهر رمضان المبارك عام 1416

محمّد الصدّر

***

بسم الله الرحمن الرحيم

مبحث البسملة

سؤال: ما معنى الباء في البسملة؟

جواب: يحتمل معناها وجوهاً:

الوجه الأول: السببيَّة, وهي العليَّة والتسبيب, ومنه قوله تعالى: [إِنَّكُمْ ظ
أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ][], أي: بسبب هذا الاتخاذ فيكون المعنى في البسملة
أبدأ بسبب اسم الله تعالى وببركته.

الوجه الثاني: الإلصاق: وهو في اللغة على قسمين:

قسم مادي مباشر, من قبيل قولنا: عملت بيدي أو أمسكت بزيد.

وقسم معنوي, نحو مررت بزيد فالمرور لم يلتصق بزيد ولكنَّه اعتبر
مجازاً, فيكون المعنى في البسملة: إنَّ عملي مقترن وملتصق -مجازاً- بسبب ال
الرحيم.

الوجه الثالث: الظرفيَّة, ومنه قوله تعالى: [وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ][] وق
تعالى: [نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ][], أي: في ذلك الزمن فيكون المعنى في البسملة أن
يكون الله تعالى لاسم الله ــ مجازاً ــ ظرف مظروف, وان العمل ظرفه واسم الله مظروف العمل
تزيد بركته.

الوجه الرابع: الاستعلاء, ومنه قوله تعالى: [مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ][] أي: عل
قنطار, وكذلك قوله تعالى: [وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ][] فيكون المعنى في البس
التوكل على الله بمعنى: أبدأ على اسم الله أو توكلت على الله, والعامة تقول:

وكل تلك المعاني ممكنة وصحيحة, وقد تكون كلها مرادة ولا يتعين واحد م
ولا يوجد ظهور في أحدها كما روي: إنَّ للقرآن بطناً ولبطنه بطن[], وروي: إنَّ له س
غير كلها يدركها لا المحدود الإنسان لكن وذلك ونحو بطناً, وان له سبعون بطن
الله تعالى اللامتناهي يمكن أن يقصد معاني لا متناهية.

سؤال: لماذا لم يستعمل غير الباء من حروف الجر؟.

جواب: لأنه لا يمكن أي حرف غيرها أن يقوم مقامها أو يؤدي مؤداها, وقد
البا غير اعطى جميعها ما يؤدي الجر في حروف وليس السابقة الأربعة المعاني نسمعنا
العلم إن مقتضى الحكمة تنبيه القارئ عليها أو إلى ما تيسر له منها.

سؤال: ما هو متعلق الباء في البسملة؟ فإن الجار والمجرور يحتاج إلى مت
نحو لا محالة.

جواب: إنَّ هذا المتعلق له نحوان من التصور:

النحو الأول: وهو المشهور, يكون بتقدير فعل مناسب مع السياق، كقولنا
أو استعين أو أعمل ونحوها.

النحو الثاني: يكون بتقدير اسم يكون خبراً لمبتدأ محذوف كما لو قلنا
متبرك بسم الله الرحمن الرحيم أو ذلك أو ندائك أو صلاح ونحوها.

ويندرج في النحو الأول ما قيل من أن المتعلق: أقرأ أو أقول أو قل, باعتبا
كون البسملة شروعاً بالقول أو بالقراءة.

وما ذكروه في دررّه[], من أن مفعول القراءة أو القول يجب أن يكون هو الجملة
بحالها من المعنى لا يتم إلا بعد المنافاة بين أن يكون مقول القول هو الجملة التام
أن يكون ظرف القراءة كلك أو جوّها العام, وهو اسم الله سبحانه والتوكل عليه

كما يندرج في النحو الأول, ما ذكروه من أن المتعلق: استعين أو استعن
باعتبار قصد الاستعانة والتوكل على الله سبحانه.

ولا يرد عليه ما ذكروه[] في درر على استحالة الاستعانة من الله سبحانه
باعتبار انه هو المتكلم في القرآن أصلاً, فكيف يكون هو المستعين بالله وه
فانه مستغن عن الاستعانة بأسمائه الكريمة.

وجواب ذلك نقضاً وحلاً: أما النقض: فبكل ما ورد في القرآن الكريم بلسا
غيره سبحانه من دون الإشارة إلى المتكلم, ومنه ما ورد في فاتحة الكتاب [إِيَّاكَ ن
وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ][], فانه لو كان هو المتكلم لما جاز كل ذلك.

وأما الحل: فباعتبار ظهور التعليم للآخرين والتلقين بأنهم يعلموا ذ
كل القرآن, ولذكرناها التي نقض موارد فيها بما أمرهم وأنهم في دنيا هم خير
لزمن لهداية الناس وتعليمهم، وهو من عله انه قدروا فعل الأمر: قل أو أقرأ أو استعن
بصفته تعليماً للرسول الله ﷺ مباشرة وللكل الناس بالتسبيب.

وقد استنتج في المصدر المشار إليه[] انه يتعين أن يكون متعلق ا
والمجرور هو ابتدأ أقول: ولو تم له كل ذلك وتنزلنا عن المناقشات السابقة, فغا
الصحيحة مادة الابتداء لكونها متعلقاً, وأما كونها بصيغة المضارع أو الأمر أو الا
الذي يكون خبراً لمبتدأ محذوف, فهذا مما لا يتعين في حدود ما ذكره من الدليل,
إنّه يتعين الابتداء بصيغة المضارع خاصة, جزافاً من القول.

سؤال: لماذا قال: [بسم الله], ولم يقل بالله, أليس الاعتماد على الله مباشر
من الاعتماد على اسمه؟.

جوابه من عدة وجوه:

الوجه الأول: إنّنا لو قصدنا ذات الله سبحانه كواقع فلا معنى لذكره إلا
الإشارة إليه عن طريق أسمائه فنشير إلى الله باسم الله, ولو قلنا بالله لكان
وسطنا الاسم, وذلك؛ لأن اللغة تقتضي ذلك ولا فرق بحسب النتيجة أن نقول
الله.

الوجه الثاني: إنّنا لو قلنا: بالله الرحمن الرحيم لقصدنا ذات الله سبحا
تسقط المعاني التفصيليّة الموجودة في هذه الأسماء: الله, الرحمن, الرحيم.
في حين إن الحكمة تقتضي أن تلحظ هذه الأسماء لحاظاً واضحاً, وان تقص
بعنوانها التفصيلي, ولا تكون مجرد الإشارة إلى الذّات المقدسة, فالتركي
الأسماء لمدى أهميتها لا على الذّات, ولو كان التركيز على الذات لا منحت الاستقلال
وتفاصيل هذه الأسماء, وهذا على خلاف الحكمة.
الوجه الثالث: إنّ الأسماء الحسنى يمكن أن تكون الواسطة بين العبد ورب
هناك واسطة فعلا بين العبد وربّه؟.
أجابت النصوص الشريفة بثلاثة أجوبة, وكلها صحيحة:
الجواب الأول: إنّه لا واسطة بين العبد وربه, قال تعالى:[وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ
حَبْلِ الْوَرِيد][], وقال:[أَنَّ اللّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ][], فهو أقرب إليه من ذاته
عن غيره.
الجواب الثاني: إنّ الأئمة المعصومين ☝ هم الواسطة, فهم الشفعاء والأولياء
وقال في الدعاء خطاباً لهم[]:إرادة الرب في مقادير أموره تهبط إليكم وتصدر من
بيوتكم والصادر عمّا فُصِّلَ من أحكام العباد.
ولكنّهم سلام الله عليهم لا يتصرفون بذواتهم الاستقلاليّة بل بحقائ
الفانيّة في ذات الله سبحانه والله هو المسبّب الحقيقي, فالأمر نازل من الله و
بحسب وجود 👎 موصعملاف ,نيموصعملا ةطساوب كلذ ناك نإو هلل ىلإ رصحنم
الحقيقة الثانيّة وغير موجود بحسب الحقيقة الأولى فالواسطة موجودة لكنّها ب
العدم.
الجواب الثالث: إنّ الواسطة هي الأسماء الحسنى والله تعالى فتح لنا هذه ا
قال سبحانه: [وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا][], فندعوه بها لكي لا نُحرَم من ت
الرحمات المترتبة على الاستعانة بالله سبحانه.
ولا منافاة بين هذا الجواب والجواب السابق, وذلك لأنّ الأسماء الحسنى
مستبطنة في الأئمة المعصومين ☝, وهذا المجموع مستبطن وفاني في الله سبح
موجود -كما قلنا- بصورة فنائيّة لا بصورة استقلاليّة.
وعليه فقد اقتضت الحكمة أن يختار الله سبحانه للبسملة أوسع أسمائه
وأكبرها وأهمها كما قال في الدعاء: اللهم إني أسألك بأوسع أسمائك وأكبرها يا الله
رحمن.
سؤال: لماذا ابتدأت سور القرآن الكريم بالبسملة؟.
جواب: ما ورد في فضل البسملة [] من: إنّ كل أمر ذي بال لم يذكر فيه اسم
فهو ابتر.
ونستنتج منه إن البسملة تنتج عدة آثار معنويّة:
منها: إنّها توجب تكامل النتيجة وصفائها وخلوصها.

ومنها: إنّها تنفي عنها النقص والمحدوديّة والظلمانيّة فمثلاً: عند الأكل ت
بالبسملة أضرار الطعام الماديّة والروحيّة, وكذلك عند الابتداء بالسور, بل بال
عمل فان كل عمل ينبغي أن يفتتح بالبسملة ويدفع سوء عاقبة أعماله.
والمفروض إن الإنسان ينبغي أن يكون في ذكر دائم لله تعالى والله تع
إننا نعجز عن ذلك ولأجله طرحت الشريعة المقدسة أمرا يعوّض عن ذلك, وهو
استحباب الذكر في أول العمل وفي آخره.

أما الذكر في أوله فبالبسملة وأما الذكر في آخره فبالحمد, وورد[]: اللهم ا
على محمد وآل محمد واختم لي بخير, فإذا كان العمل بدائياً بالذكر ومنتهياً به
بينهما الفرد بمنزلة الذاكر.

سؤال: ما هو مضمون البسملة ومدلولها؟

جواب: نحن لا نستطيع أن نحيط بالبسملة علماً؛ لأنّ علومها أوسع وأعمق
أن ننالها بعقولنا القاصرة وإنما ننال منها ما يهبه لنا الإمام.

والشاهد على عظمة البسملة, ما ورد عن أمير المؤمنين []: إنّ علوم الكون
كلها في القرآن وعلوم القرآن في السبع المثاني, وعلوم السبع المثاني في ا
وعلوم البسملة في الباء, وعلوم الباء في النقطة وأنا تلك النقطة.

وحسب فهمي فان المراد: إنّ علوم القرآن في الفاتحة مع زيادة في الفاتح
وعلوم الفاتحة في البسملة مع زيادة في البسملة, وعلوم البسملة في الباء مع
الباء, وعلوم الباء في النقطة مع زيادة في النقطة.

وأما ما هي تلك الزيادة فذلك ما لا يعلمه إلا علاّم الغيوب؛ لأنها فوق إدراك
عقولنا القاصرة وربما يكون علمها عند قائلها سلام الله عليه.

فعلوم الكون بجميع مراتبه عند أمير المؤمنين , وعلومه أكثر من علوم
البسملة وعلوم البسملة أكثر من علوم الفاتحة وعلوم الفاتحة أكثر من علوم ال
الكريم الذي لم يفرط بشيء.

وهذه الرواية تدلنا على مزايا أمير المؤمنين وهي:

أولاً: إنّ روحه وحقيقته العليا بسيطة حيث يقول: أنا النقطة وإنّ النقطة
هندسيا من حيث إنها ليس لها جسم ولا سطح ولا خط, فهي بسيطة من جميع الجهات
فهي درجة فرض عقلي وليست مادة وهذه البساطة المشار إليها في الرواية بساطة
فلسفية والنقطة ذات بساطة هندسية والبساطة الفلسفية مستقاة مجازا من ال
الهندسية والإ فإنّ البساطة الروح لا تماثل بساطة النقطة إلا بعنوان البساطة.

ثانيا: إنّه سلام الله عليه جامع لكل علوم الكون غير علم الله سبحانه وق
علمه على الأولين والآخرين وجميع المعصومين سلام الله عليهم أجمعين عدا الر
الأكرم الذي هو مدينة العلم وعليٌ بابها.

ثالثا: إنّه أعلى مراتب الوجود.

الل قلخي ةرورضلاباف دحاولا نع دحاولا رودص ةدعاقب ةفسالفلا لاق دقف
ي دحاولا قولخملا اذه مث هناحبس هتاذ نع لزنتت يتلا ىلوألا ةبترملا يف ادحاو
يلع وعمد محم :نيرمأ نوكي ليلحتلاب ةّنكلو طيسب وهف ,ددعتملا يِجوُي يأ ةرثكلا
ريغ ةّنكلو هسفن ﴿ وهف []مُكَسُفْنَأوَ انَسُفْنَأوَ[:ىلاعت هلوق ليلدب .ةدحاو سفن
الوحدة كما قيل في الحكمة المتعاليّة.
ةريثك -تقولا سفن - يف اهّنكلو ةدحاو ناسنإلا سفنف ابيرغ اذه سيلو
ةرثكلاو .ةدحاو سفن كلذ عم اهّنكلو تاجاحلاو تابغرلاو ةوهشلاو ةّيبضغلا ةوقلا
الوحدة.
رشأو تادوجوملا لوأ يه ايلعلا ةيرونلا ةقيقحلا هذهّنإ :كلذ نم جتنتسنو
اوردقاو اهالعأو ءاهلعاو امهلعاو ,يهو ةرطيسم ىلع عيمج تادوجوملا رادقإب نم الله هناحبس.
وه امنإ ,هرخآ ىلإ ..ةلمسبلا يف ةحتافلا مولع نوك نأ ىلإ عاملالا يغبنيو
رورحيا ولو ايدام سيلو الو اغلوعيا, لتعذر كلذ.
وه امك ةطقنلاو ءابلا يف كلذ نكمي الف ,ةلمسبلا يف كلذ انعطتسا نالو
في تعيين المعنى الروحي.
نإ :قبس ام يف انلق اننإ كلذو ةّيفسلف ةتكن ىلإ تافتلالا انه نسحيو
تاذ نع دئاز وه يذلا طيسبلاب بكرملا قلعتي فيكف ,بكرم ملعلا ناو ةطيسب
ليس كالبراي يع نيع ذاتاها.
يمنؤملا ريمأب اقلعتم هتفصب ضرعي دق رمألا اذه نأ ىلإ ريشن نأ دبالو
ن نكلو ,ةطقنلا انأو :ةّياورلا هذهل اقبط نوكلا مولع لكل ةنمضتم ايلعلا هحورّنأل
ج يف بكرم ملعلا نإ ثيح نم درف لك لمشي لكشب كلذ نم عسوأ وه اميف ضرعي
أن أي درف ناف هلقع ورو هحو طيسب.
وهذا له عدة أجوبه:
الك نم هيعدن يذلاو بكرمب سيلو طيسب ملعلا نإ :لوقن نأ :لوألا باوجلا
املع لثمت مولعلا عومجمف مولعملا يف :أي ,ملعلا قلعتم يف وه امنإ بيترتلاو
ب بيكرتلا نوكي امنإو ايلعلا حورلا وأ يلكلا لقعلاب قلعتي يذلا وهو اطيسب
ب ,ملعلا يف بيكرتلا ةيارسب انلقو كلذ نع انلزنت ول :يناثلا باوجلا
ع اهب لحي لب ,رثكتملا ملعلا وه سيل طيسبلاب يحل يذلا ملعلا اذه ناب لوقلا
إجمالي واندماجي, وتكون هترثك تحليليّة كالحنال باتكلا ىلإ أوراق.
ويمكن أن نضرب لذلك مثالين:
حشلاو طئاحلاك ةرثك ىلع لدي يدارفإ موهفمدحاولا ظفللاّنإ :لوألا لاثملا
والكتاب, وكلٌ لفظ متكوّن من حروف, ولكل هذه المعاني متكونة من أجزاء.
ّنأب كلذ انرربو ةلمسبلا يف ةحتافلا مولع نإ :انلق انّنإ :يناثلا لاثملا
متضمنة لأوسع الأسماء وأكبرها وأهمها, وهيّ: الله, الرحمن, الرحيم؛ لأن لها وحن
مهيمنة على رئاس المخلوقات. إذن, فهذه العلوم الكثيرةمستبطنة في هذه الأسماء

ويمكن إندراجها في لفظ واحد وهو لفظ الجلالة بعنوان كونه الدال على الذات باعت
الخلق كله دائم وقائم بالله سبحانه.

فحينئذ, ندرك إن كل لفظ موجود يكون في لفظ الجلالة وحده الذي قد يُفَسَّر ب
الأعظم, ومع هذا فلا بأس أن يجري على الكثير إلى الواحد أو إلى البسيط.

الجواب الثالث: إنّ كل مخلوق فهو متكون من ماهيّة ووجود, ولكل منها يؤثر
أثره الخاص به, فهل العلم يتعلق بالماهيّة أو بالوجود؟.

فهنا نقول: إنّه يتعلق بالوجود, فإنه من صفاته ومن صفات الباري سب
وتعالى, وقد قال الفلاسفة: إنّ الوجود كلما كان أشرف كان أكثر تحمل من القوة
والحياة والتأثير.

الجواب الرابع: إنّنا لو تنزلنا وقبلنا انطباع العلم بالماهيّة لا بالوجود
بسيطة, إلا أن معنى البساطة يستلزم التفاهة والصغر والضآلة كالنقطة الهندس
بمعنى عدم تحقق التحليل العقلي إلى رتب أو أجزاء, وهذا لا ينافي في ضخامت
وأهميتها فتكون متحملة للكثير كالوجود نفسه الذي قال الفلاسفة ببساطت
صرف الوجود وهو في نفس الوجود لا تقول لانهائي العلم.

سؤال: لماذا اختُصَّت البسملة بهذه الأسماء الحسنى دون غيرها؟[].

جوابه: قد تحصل مما سبق وبحسب فهمي: فإنّ المتعيّن هو ذكرها دون
غيرها, أما لفظ الجلالة فلأنه الإشارة الرئيسيّة للذات المقدسة تباركت وتعالى و
باسم الذات, فلابدّ من ذكر الذات أولا ثم التنزل إلى عالم الأسماء.

وأمّا الرحمن: فلأنّ رحمته وسعت كل شيء, فهو اسم واسع بسعة الله, أي: إن
أوسع الأسماء على الإطلاق, وكل اسم آخر فهو أكثر محدوديّة منه أو مثله, ولا يمكن
أن يكون أوسع منه.

فقد اختار الله سبحانه في البسملة بعد لفظ الجلالة أوسع الأسماء, مض
تعبر عن الرحمة لا عن النقمة ورحمته تقدمت على غضبه.

وبعد هذين الاسمين العامين ذكر اسما محدودا وهو الرحيم لأنه لم يبق إلى ال
الأسماء المحدودة, فالرحيم لا يشمل جميع الخلق بل يشمل المحسنين فقط كما
سبحانه:[إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنْ الْمُحْسِنِينَ][], واختيار اسم الرحيم من الأسماء الم
لمزيتين:

المزيّة الأولى: مزيّة الرحمة لأهميتها وتقدمها على الغضب, بل على الخُلُق
كله؛ لأنّ الخُلُق كله بالرحمة.

المزيّة الثانيّة: إنّه أهم الأسماء في طريق التكامل, فلا تكامل إلا بالرحمة
الخاصة.

هذا مضافا إلى التشاكل المادة اللفظيّة والبلاغيّة بين الرحمن والرحيم.

وبهذا يتضح الجواب على هذا السؤال: لماذا ذكرت هذه الأسماء بهذا الترتيب

فإنّه سبحانه أدب بالاسم الدال على الذات المقدسة, ثم بأوسع الأسماء الحن
الذي يشابهه العلم في السعة والأهميّة, ثم بالاسم الأضيق منهما وهو الرحيم, وإمّا أن
الصفة على الذات, أو أن يقدم الاسم الضيّق على الواسع, فهذا واضح الرداءة.

سؤال: لماذا تكررت مادة الرحمة في السورة مرتين؟.

جوابه: قال في الميزان[], الرحمن: فعلان, صيغة مبالغة تدل على الكثرة
والرحيم فعيل, صفة مشبهة تدل على الثبات والبقاء, ولذلك ناسب الرحمن أن
الرحمة الكثيرة المفاضة على المؤمن والكافر, وهو الرحمة العامة... ولذلك أيضاً ن
الرحيم أن يدل على النعمة الدائمة, والرحمة الثابتة الباقيّة, التي تُفاض على

أقول: ينتج من ذلك عدة أمور, أهمها:

أولاً: إنّ رحمة الله تعالى تتصف بالكفين الوصفين, فهي واسعة ومنتشرة
ناحية, وثابتة ومستقرة وغير قابلة للتزلزل من ناحية أخرى.

ثانيا: إنّنا يمكن أن نلحظ هذين الاسمين مستقلين, فهو تعالى رحمن وهو
رحيم, كما هو المتبادر العرفي في سائر الأسماء الحسنى, كالغفار والشكور و

ويمكننا أيضاً أن نركب بينهما فيكون [الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ] اسما واحدا, فنفه
الرحمة واسعة وهي ثابتة فكأنهما صفتان لشيء واحد وهي مادة الرحمة.

ومعه تكون النتيجة هي تصورنا للرحمة الواسعة والثابتة وذلك على احد
شكلين:

الشكل الأول: إنّنا أن نرجح جانب [الرَّحْمنِ] فيكون المعنى: إنّ الرحمَة الواس
ثابتة وهذا صحيح.

الشكل الثاني: إنّنا أن نرجح [الرَّحِيمِ] فتكون الرحمة الخاصة واسعَة, وهي
لم تكن واسعَة لكل الخلق, ولكنّها واسعة لكل مستحقيها وطالبيها, ولكل من [وسع
عَسَاهَا وهو مُؤمن][]. فانه تعالى كريم لا يبخل في حسابه.

فيتحصل: إنّ الرحمة الخاصة واسعة وان الرحمة الواسعة ثابتة, وكلا الأمر
يتحصلان بعد التركيب.

سؤال: لماذا اختصت مادة (الرحمة) بالذكر في البسملة؟.

جوابه: ظهر مما ذكرناه من حيث أن الله سبحانه اختار بعد لفظ الجلالة, مادة
الرحمة التي هي أوسع الأسماء وأكبرها, ويكفينا انها أن تذكر أن الخلق كله موجو
بالرحمة, وإن رحمته وسعت كل شيء, وإن الرحمة هي الأساس في الكثير من الأمور
التشريعيّة والتكوينيّة. وإن رحمته تقدمت غضبه وان النبي ﷺ نبي الرحمة [
أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ][] إلى غير ذلك من المزايا.

فالرحمة أوسع الأسماء وأكبرها, وفي مقابلها توجد أسماء من سنخين, كالمه
لا يناسب وجودها في البسملة:

الأول: أسماء الغضب كالمنتقم والقهار, ولا يناسب وجودها في البسملة مع
أسماء الرحمة.

الثاني: الأسماء المختصة بموارد معينة وليست بواسعة مثل الغفار, فا
يشمل جميع الخلق بل يشمل المذنبين فقط. وقد اختار الله سبحانه ترك أمثا
البسملة.

مضافا إلى أن كل الأسماء متضمنة للرحمة لا محالة, وهذا من جملة تفسير
قوله: [وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ][] يعني: حتى كل الأسماء الحسنى.

إذن, فالتعرض إلى الرحمة, تعرض لكل الأسماء أو للسمة العامة لها.

فان قلت: إنّ الرحيم ليس من الأسماء العامة الواسعة كالاسمين السابقين
في البسملة: [الله, الرحمن] من حيث ان الرحيم لا يشمل كل الخلق بل يختص ب
الرحمة الخاصة, فكيف ناسب ذكره في البسملة؟.

قلت: جوابه: ذلك على احد مستويين:

المستوى الأول: بما ذكرناه من التركيب بين الاسمين: [الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ], ف
بالانضمام يكون معناهما[] واسعا, وموضوعها غير محدد بحد.

المستوى الثاني: إنّ الرحمة النازلة على الخلق لها أهمية لا يمكن الأعراض
عنها على عكس الأسماء الأخرى كالستّار والشافي والمعافي وغيرها, فان هذه لها
أهمية دنيوية زائلة أما الرحيم فان له قدسية زائدة على قدسية الأسماء الأخرى ف
الخاصة أعلى وأوسع وأنور واكبر من أن تتصورها الأوهام ولا يعلمها إلا عالم الغيوب, ومن
هنا استحقت أن تكون في البسملة وتتبع الاسمين الواسعين فيها.

سؤال: ما معنى الاسم؟.

قال السيد الطباطبائي في الميزان []: أما الاسم فهو اللفظ الدال على ا
مشتق من السمة بمعنى العلامة, أو من السمو بمعنى الرفعة. وكيف كان فالذي ي
من اللغة والعرف انه هو اللفظ الدال, ويستلزم ذلك أن يكون غير المسمى.

أقول: وعلى ذلك يكون معنى البسملة الدال على الله تعالى التي هي ا
الحسنى إذا أخذنا الاسم بمعنى العلامة, وإذا أخذناه بمعنى الرفعة كانت البسملة ب
بعلو الله وبعظمته وبسمو الله الرحمن الرحيم.

ولكن - حسب فهمي - فإن الاحتمال الأول وهو السمة هو المرجّح والأكثر
انفهاما في البسملة, على انه يمكن أن يريد كلا الأمرين؛ لأن للقرآن بطونا فلي
منها.

ويمكن ترجيح الاحتمال الأول بعدة أمور منها:

أولا: إنّ الاسم مفرد الأسماء وبسم الله يجمع: بأسماء الله, فهو من السمة ل
السمو؛ لأن السمو لا يجمع على الأسماء, ولذا اتبع الاسم بالله الرحمن الرحيم ف
إلى قوله تعالى: [وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا][], فظهر إن المراد بالاسم مفرد
الأسماء, ويكون الله الرحمن الرحيم مصاديق منه, يعني: كونها مصاديق من الأسما
الحسنى المذكورة في الآية الأخرى.

والسيد الطباطبائي- يفسر القرآن بالقرآن[], ولكنّه غفل عن ذلك.
حيث أن الآية: [وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى] تدل على أن المراد من الاسم هو السمة لا الس
ثانيا: إنّ الاسم اذا كان بمعنى السمة كان لتفاصيل الأسماء الثلاثة مجال
كذلك [الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ], فكل منها له أهميته وسعته. ولكل مستقل مسماه كاسم ظاهر يلحظ
أما إذا كان بمعنى العظمة, أي: بل الذات وتكون لتفاصيل هذه الأسماء الح
أن يكون لها شأن, وإنما تشير إلى الذات فقط فكان الاقتصار على واحد أولى. ولم
ولكن يمكن القول(كأطروحة):
إن الاسم بمعنى العظمة وخدمة العظمة بل الذات ليست بل الأسماء, أي: بعظمة
هذه الأسماء وسموها بعظمة فلظ الجلالة والرحمن والرحيم, وهي كانت تستبطن تفاصيل
فلاخم كذلكّ إن: قول ذلك مع ذلك ولكن لكل منها عظمة بحياله, من جديد الأهميةّ الأسماء الأ
إن الأسماء وهذه الذات إلى مسند الاسمّ إن: دالةً لقاي حيث متشعرة والعرف الأذهان من
هي دالة على الذات والا يراد عظمة الأسماء بل عظمة الذات, فإذا كانت العظمة عظمة
الذات تستقط تفاصيل الأسماء كما قلنا.
والتي ينبغي أن يكون الاسم مطلوحا بمعنى السمة؛ لتحفظ تفاصيل
الأسماء, وإلا اسقطوها الاسم الأسماء لتفاصيل انحصاف وهو السياق على أن الظاهر إلى فاض مضافا
كان التعبير عن الله بأي اسم كافيا.
سؤال: لماذا ذكر الاسم مفردا لا جمعا؟ مع أن مدخوله ثلاثة أسماء.
جوابه: إنّ ذلك عدة أمور:
الأمر الأول: الذوق, فلو قال بأسماء الله الرحمن الرحيم, لانسخ السياق
القرآني.
الأمر الثاني: إنّ المراد بالاسم: الجنس, أو اسم الجنس, وهو بمنزلة الجمع, ف
متضمن لإفراده فيكون بمعنى الأسماء, فيكون تعدادها بعد الصفات لإجمال.
الأمر الثالث: إنّ المراد من الاسم مدخوله المباشر وهو لفظ الجلالة, أي: بالا
الذي هو الله, فالاسم مفرد يراد به مدخول مفرد, وأما الرحمن الرحيم فهي صفات
الإلهية لا ربط لهما بالاسم وإنما أضيفا بعد ورود لفظ الجلالة.

الأمر الرابع: عرض كأطروحة قلما يلتفت إليها:
وحاصلها: إنّ الاسم هو كل ما يدل على الشيء, وأسماء الله إنما سميت أسماء
لأنها دالة عليه وعلامة عليه, ومن جملة الأمور التي لها دلالة وكاشف عن وجودها
عن كاشف ودلالة, أي: الله أسماء أيضا لها وهي أسماء فهي الحسنى, الأسماء نفس
وجودها.
فنقول في هذه الأطروحة: إنّ بسم الله أي: باسم الاسم الذي هو الله, فمدخو
الاسم ليس هو الذات المقدسة بل الاسم, واسمُ اسم الله هو الرحمة لما له من السعة

والعمق كما سمعنا وعُطِفَ عليه الرحيم لمناسبته له فيكون الرحمن اسماً للفظ ا
والدال عليه.

أو نقول: إن اسم الله هو المجموع المركب من [الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ].

الأمر الخامس: إنَّ الجمع المقترح هل هو محلى باللام أو بدونها؟ .

لا يقال: إن اللام لا تجتمع مع الإضافة؛ لأنه يقال: إنَّه عندئذٍ ليس مضاف
بدل, ولكنَّه على كلا التقديرين باطل.

فالمحلى بالألف واللام باطل:

أولاً: لرداءته ذوقاً.

وثانياً: إنَّه تنتفي الإشارة إلى الذات وتصبح مجهولة غير مشار إليها في

وان كان مع عدمها: أصبح لفظ الجلالة دالا على الذات وبقي اسمان بعده فك
الأنسب هو التثنية, وهو كما ترى. أو إن المقصود اسم واحد وهو لفظ الرحمن, أي:
بسم الله الذي هو الرحمن الموصوف بالرحيم فلا موجب للجمع لأنه اسم واحد.

فان قلت: إنَّ التثنية جمع في المنطق والفلسفة, وان لم تكن كذلك في
والبلاغة.

قلنا: إنَّ العرف لا يعتبرها جمعاً والقرآن إنما نُزِّل عرفياً لا دقياً ولا فلسفياً
وقت الحاجة فيكون التعبير عن الاثنين بالثلاثة خلاف الظاهر, مضافاً إلى ان
الرداءة من الناحية الذوقية والبلاغية وعلى أيِّ حال يتعين الإفراد:

فإما أن نقصد بالاسم المفرد: الجنس كما سبق فنعني به مصاديقه الثلاثة
جنس الاسم: الله الرحمن الرحيم.

أو نقصد به الفرد, ونريد به لفظ الجلالة, أي: بسم الله الذي هو الرحمن
الموصوف بالرحيم أو ما يدور به كلا الاسمين: [الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ].

***

سورة الناس

يقع الكلام في تسميتها, فان لها عدة أطروحات:

الأولى في تسميتها المشهورة: النّاس, من حيث أن المفروض تسمية السو
بأيِّلفظ وارد فيها وهذا منها.

الثانيةُّ: ما راس عليه السيد الشريف الرضي في كتابه حقائق التأويل
السورة التي ذُكر فيها الناس.

الثالثة: ما اقترحه بعضهم من تشخيص السورة بالترقيم ورقمها بحسب
القرآني الحالي 114.

الرابعة: تسميةُّ السورة بأول جملة فيها فنقول سورة: [قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الن

وأما الكلام عن البسملة فقد سبق وبه نستغني عن تكرارها في صدر كل س

سؤال: [قُلْ], ما هو الموجب لذكرها هنا؟.

جوابه: إنَّ ورود لفظ [قُلْ] في القرآن الكريم [332] مرة[]. وأعتقد أنها وردت
لثلاث أغراض:

* الغرض الأول: التبليغ إلى الناس, ومنه قوله تعالى: [قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ]
مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلا دُعَاؤُكُمْ][].

* الغرض الثاني: نفع المأمور بالقول, أي: القائل له حيث يأمرنا سبحان
نقول: الله أحد الله الصمد لننفعنا ولأجل أن نعرف التوحيد وأن نعرف نسبة ال
ذلك.

* الغرض الثالث: عدم مناسبة نسبته إلى الله سبحانه, فالاستعاذة إنَّما
للمخاطب دائماً وهي شيء أدنى من أن ينطق بها الله سبحانه عن نفسه؛ لأنَّ تعال
ال يتضرر وال يخاف.

وهذا هو الفرق بين المعوذتين, وسورة التوحيد فإنّ الله تعالى شهد لنف
بالتوحيد في قوله: [شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ...][]؛ لأن ال
يناسب أن ينطقه الخالق والمخلوقات معاً فالله يقول: [اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ]() ,
الاستعاذة خاصة بالمخلوق, فلا بُدّ أن تكون لفظة قُل: موجودة.

وعلى أيِّ حال, فكلا الغرضين الأخيرين متحققان لنا, في هذا المورد فلا
حذف[قُلْ], بخلاف مثل قوله تعالى: [الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ][] وقوله: [سَبَّحَ لِلَّهِ
السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ][].

ونحوها من فواتح السور فإنّ بيانها صدورها من الباري نفسه.

سؤال: قالوا في علم الأصول: إنّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب, ومن المعلوم أن [قُل] هي من صيغة الأمر, فهل هي ظاهرة بالوجوب أو في مطلق المطلوبيّة, أعني: الأعم من الوجوب والاستحباب؟.

جواب: يمكن إقامة عدة أطروحات على أن [قُل] لا تدل على الوجوب.

الأطروحة الأولى: إنّ المراد منها الأثر الوضعي (الدنيوي أو الأخروي) وهو دفع الشر والاستعاذة بالله من حصوله وليس المراد منها الحكم التكليفي, وال حكم تكليفي ولا وضعي فلا تكون دالة عليه.

الأطروحة الثانية: إنّ صيغة الأمر إنّما يراد بها الوجوب في ما لا يقع في م احتمال الحظر, وأمّا إذا كان في ذلك المورد فيراد بها الإباحة كما في قوله تعالى: [وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا] [], أي: يجوز لكم الصيد, لا أنه يجب عليك, فإذا انتفت: إن الحظر موجود في مورد الآية فانه قد يتصور الإنسان انه لا يجوز له أن يستعي الشر أو الخطر، بل يجب عليه التسليم والرضا بقضاء الله سبحانه، أو قد يع الشكل من الأشكال إساءة الأدب أمامه سبحانه, فجوابا على ذلك يُجيز لنا الله تعالى نستعيذ به عمّا نقع في ضرر أو ضرورة.

إذن, فالاستعاذة هنا في مورد احتمال الحظر, فيكون الأمر بها دالا على الإب لا على الوجوب.

الأطروحة الثالثة: إنّ هذا بمنزلة الأمر التقديري أو التعليقي وليس صر لو قال: إذا أردت الاستعاذة فقل كذلك, فيكون معلقا على أمرٍ غير واجب فلا يكون للوجوب. كما لو قيل: إذا قمت للنافلة فتوضأ أو إذا أكلت فقل: بسم الله. وهنا: عليك الشر والضرر فقل أعوذ برب الناس فهو ليس ابتدائيًا, بل هو منوط بش بالخوف والعجز والحاجة, والمفروض بالمؤمن أن يكون دائم الشعور بالحاجة إلى سبحانه.

إن قلت: إنّ هذه التعليقية لا تنافي الوجوب, بل تكون موضوعا له كما في إذا استطعت فحج.

قلنا: إنّ ذي المقدمة لم يكن واجبا, لم تكن المقدمة واجبة. وهنا ليست الاستعاذة إلزامية في نفس الواجب ولم يحتمل وجوبها في الارتكاز المتشرعي فلا ي بها واجبا أيضا, وهذا قرينة على أن [قُل] ليست للوجوب, وإنما هي الحكم الوضعي للاستحباب أو لجامع المطلوبية بعنوان إظهار الضعف والخضوع أمام الله سبحا الله تعالى: [وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا إذن, فعل الأمر هذا لا يدل على الوجوب من الناحية الفقهية وإن كان دالا عليه من الناحية الأخلاقية.

فإن قلت: إنّ قراءة السورة والاستعاذة بها مقدمة لدفع الخطر فينبغي أن [قُل] على الوجوب لا على الاستحباب.

قُلتُ: جواب ذلك من عدة وجوه:

الوجه الأول: إنّ هذا يختص بالخطر والجواب الدفع وهو المتصف بأمرين: أن
يكون دائماً وعظيماً وأن يكون ممكن الدفع, وليس كل خطر ممكن الدفع على أيِّ حال
فإذا لم يكن الخطر كذلك لم يكن واجب الدفع, فلا تكون مقدمته وهي الاستعاذة
الوجه الثاني: يختص بالوجوب ـ على تقدير ثبوته ـ بما إذا كانت قراءة
مؤثرة في دفع الخطر عنه.
وذلك فيما إذا كان الإنسان بدرجة عالية مِنْ درجات اليقين, وأما لو كانت
قراءته لها غير مؤثرة كما هو الحال في أغلب الناس, فلا تكون مقدمة لدفع الخطر
تكون قراءتها واجبة.
الوجه الثالث: إنَّ بعد التنزل عن الوجهين السابقين, قلنا: إنّ [قُل] هي
المطلوبية فإن استعملت للحصة الاستحبابية كانت مصداقاً للجامع, وإذا است
باب الحصة الوجوبية كانت مصداقاً له أيضاً. وكلاهما استعمال حقيقي بنحو الاشت
المعنوي وليس بنحو الاشتراك اللفظي.
ونظيره من القرآن قوله تعالى: [إذا قُمْتُمْ إلى الصّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ][] ل
تطبيقه على الفرض وعلى النافلة أخرى.
سؤال: لماذا نُسبت هذه الأسماء الحُسنى إلى الناس, وأخص بذكرهم دون
غيرهم كالعالمين فقال تعالى: [إِلَهِ النّاسِ], ولم يقل إله العالمين مثلاً, وكان الت
الناس ثلاثاً في السورة.
جوابه: من عدة وجوه:
أولاً: عدم وجود كلمات غوية عديدة تناسب التناسق السيني الموجود في
الكريمة إلا الناس والخناس.
ثانياً: الاهتمام والتركيز على الناس؛ لأن الاستعاذة إنما هي لهم لا للملائ
للحيوانات؛ لأن الملائكة أعلى من الشعور بالخوف والحيوانات أدنى من ذلك.
ثالثاً: إنَّ كل حرمة إنما هي لموضوعها, والاستعاذة حرمة, وموضوعها الناس
وذلك لأجل العموم والخصوص, فالعموم للناس كلهم والخصوص بهم دون سواهم.
فالاستعاذة تكون معلقة من زاويتين: من زاويةِ العبد لكونه مستعيذاً و
واحداً بصفته عبداً للرب سبحانه؛ لأنه عائذ ورازق مجيب فيجيب دعاء العبد
الناس.
رابعاً: إنّ هناك مصلحة في تكرار كلمة الناس في زيادة التركيز والاهتمام
و [][اللّهَ إِلاَّ أَحَداً لا يَخْشَوْنَ] الكاملون فالكاملة, وليست الكمال التي تعدي التطبيقة
في هذه الاستعاذة, وإنما الاستعاذة إلى حاجة وجدوا لي أخرى المخاوف والأسباب
للمتدنين ثقافيا وإيمانيا وعمليا وهم من يشعر بالخوف من الأسباب وهذا هو من
الشرك الخفي.
قال الله تعالى: [وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّهِ إِلاّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ][] وقد أشرنا في د
أنه ذكرها يحسن تكته إلى الأصول:

وهي إن لفظ الناس استعمله في القرآن الكريم أو دار به البشر المتدنين
الإيمان والثقافة والمقتربين إلى الذنب والرذيلة قال تعالى: [الَّذِينَ قَالَ لَهُمْ ال
الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم][], وكل الاستعمال للناس هنا كذلك, والأعم الأغلب
الآيات القرآنية التي تذكر الناس كذلك, فإذا استطعنا القول إن الأعم الأغلب
قرينة على غيره, فيكون ذلك قرينة على أن المراد بهم في هذه السورة أيضاً ذلك
ولأن الله سبحانه وان كان هو اله لكل الناس, وملك لكل الناس ورب لكل الناس
بمختلف مستوياتهم, إلا أن الذي يقصد الاستعاذة هو الذي يشعر بالخوف, وهم
غير عالية في درجات اليقين.

سؤال: لماذا كرر الناس عدة مرات ولم يدع الضمير لهم في المرتين
الأخيرتين[]؟.

جواب: مضافاً إلى ما قلنا في أجوبة السؤال السابق من ضرورة حفظ النس
القرآني السيني أولاً, وبيان الاهتمام والتركيز على الناس ثانياً, وحفظ السي
في السورة ثالثاً, وحفظ الذوق العام اللطيف فيها اعتبار اً.

مضافاً إلى كل ذلك, قال صاحب الميزان[]: وبذلك يظهر تكرار الناس من غ
أن يقال: ربهم وإلههم وملكهم فقد أشير إلى كل من الصفات الثلاث يمكن أن تكون
العدو غير ذكر الآخرين الاستقلال, أي: استقلالية فيها في عقد الرشر,
منها له استقلالية, وإنما اجتمعت كل منها لمزيد الرحمة والعطاء, ولو ذُكر الضمير ل
المنظور جملة واحدة أو شيئاً مجملاً, فاقداً للاستقلالية.

هذا مضافاً إلى وجهين آخرين محتملين:

الوجه الأول: إن هذه الأسماء الحسنى إنما تكون مؤثرة في الإستعاذة إذا أسند
إلى الظاهر دون الضمير.

الوجه الثاني: إنها لو أسندت إلى الضمير اقتضت التعاطف والبأو والأ
بر الناس وإلههم وملكهم ونحو ذلك والمعنى لحذف الواو عندئذٍ معلم أن الحكمة
اقتضت حذفه فلزم ذكر الظاهر من أجل ذلك.

سؤال: لماذا ذكر الأسماء الثلاثة, ولم يكتف بواحدٍ منها؟.

جواب: من عدة جهات, منها:

أولاً: ما أشرنا إليه من زيادة الرحمة في البشر المستعيذين من الشر.من
ان عقد الشر وإن كان يحدث في واحد من الأسماء, إلا أن عقده ثلاث مرات أو بثلاث
أسماء أوكد وأشد وأرسع.

ثانياً: زيادة التركيز لذات الله سبحانه فهو اله ورب وملك, وقد يجمع هذه
الصفات كلها له, وكان من الحكمة التنبيه على ذلك, قال تعالى: [ذَلِكُمُ الل
الْمُلْكُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ][].

ثالثاً: وهو ما ندفعه كأطروحة لدفع الاستدلال المقابل:

إنّ هذه الأسماء قد تكون مفردة, كما هو مشهور المفسرين, وقد تكون مركبة
فالإ هأ سم مفرد. ولكن [إلَهِ النّاس] اسم آخر وكذلك [مَلِكِ النّاس] و [رَبِّ النّاس]. إذن,
يوجد في السور ثلاثة أسماء مركبة.

وهنا, البد من ضم فكرة أُخرى كأطروحة أيضاً, وهي:

إنّ الأثر ال يؤثر وال يحصل إالّ بضم هذه الأسماء الثالثة كلِّها فال بد من
االستعاذة بهذا المجموع كمجموع لكي يندفع الشيطان الرجيم, في مقابل ما رجح

صاحب الميزان[] وأشار إليه قبل من االستقاللية هذه األسماء وتأثير كل واحد من
فرادنه.

سؤال: لماذا حذف الواو العاطفة بين هذه األسماء الثالثة؟.

جوابه: من وجوه:

أوالً: إنّه هو األنسب بالذوق القرآني والسياق في كيفيات في ذلك أن لنتف
صورة ما إذا كانت الواو العاطفة موجودة فكم سيكون السياق مخالفاً للذوق؟.

ثانيا: إنّ المسألة اختيارية للمتكلم وقد أشرنا في المقدمات إننا ليس ل
نعترض على المتكلم فيما يقول أي كالن.

ثالثاً: ابراز هيبة هذه األسماء الحسنى, وسواء قلنا أنها مفردة أم مرك
وهو جانب غالبي إذ مع وجود الواو يتضاءل هذا الجانب بال شك.

رابعاً: ما أشار إليه الطباطبائي في الميزان[]: إنّ ألجل جعل كل من هذه
من السياق الكالن بالواو ولو عطف بين المتأثير في مستقل بسبب هي الصفات
المجموع هو المؤثر.

قوله تعالى: [مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاس], الوسواس ِبالكسر مصدر أو صفة
مشبهة: حديث النفس كالصوت الخفي الذي يشعر به الفرد في داخله كالوسو
بالفتح الفتح ال يمكن أن يكون بنفس المعنى, وإالّ كان مخالفاً لالشتقاق على ما س

والخناس صفة مبالغة من الخُنُوس, بمعنى اإلختفاء بعد الظهور, يعني: ك
االختفاء بعد الظهور وهو مالزم لكثرة الظهور أيضاً؛ ألنّه إذا قلّ ظهوره عدداً قلّ
خنوسه أيضاً.

سؤال: لماذا خُصّ الشر بالذكر؟.

جواب: ألنّ أصل وجود الشيطان لنفسه نعمة وخير وال تكون اإلستعاذة من
ذات الشيطان, بل من تأثيراته السيئة على اإلنسان.

فإن قلت: فإنّنا نقول كما ورد[]: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فيكون ال
من ذاته ال من شَرِّه.

قلنا: إذا لم يكن الشر مذكوراً فهو مقدّر ومقصود ال محالة؛ لعدم الدليل على
اإلشارة إلى الشيطان بصفته أحد الموجودات بحسب.

سؤال: الوسواس, مصدر – كما عرفنا – بمعنى حديث النفس فينبغي أن ي
بالكسر مع أنّه ورد في القرآن بالفتح.

جوابه:

أوالً: إن ّالمصدر دق حتفي دقو رسكي في اللغة.

ثانياً: إن ّالوَسوَاس َبالفتح ليس معناه المصدريّة, بل هو صيغة مبالغة م
الفاعل, أي: الموسوس. وهذا أقرب إلى الحدس, فال نضطر إلى تقدير مضاف, أ
ذي الوسواس كما ذكروا, فمعنى الوسواس الخناس: الموسوس الخناس.

وإذا قلنا: إن ّالوسواس َبالفتح بمعنى الوسواس بالكسر, وهو معنى مصدر
فسيكون األلف والالم داخالً على المضاف وهو باطل, وباإليضاح: يكون بمعنى
وسوسة الخناس ودخول األلف والالم على المضاف غير ممكن في اللغة.

الله ّإال ّإذا لم يكن بمعنى المصدر, أو يكون بتقدير (ذي), أي: ذا الوسوس
الخناس بينما يكون بناء على ما ذكرنا بمعنى الموسوس والخناس صفة أخرى و
مضافاً إليه.

في الروايةّ في مصادر الفريقين[]: إن ّالشيطان جاثم على قلب كل ّإنسا
ذكر الله خنس وإذا غفل وسوس, والوسوسة كالم يشعر به اإلنسان في ذاته, لذا ي
الشاعر:

إن ّالكالم لفي الفؤاد وإنّما	جعل اللسان على الفؤاد دليالً

فاإلنسان يستطيع أن يتحدث مع نفسه ويشعر كأن أحداً في باطنه يتحدث مع
هذا الحديث الباطل, فهو من الوسوسة.

ومحل الشاهد: إن ّعمل الشيطان ليس الوسوسة فقط, بل يعمل أعماالً عديدة
باطن النفس ولذا كانت االستعاذة من شرّ مطلقاً, وليس األمر خاصاً بالوسوسة.

سؤال: إن ّه قد يشعر الفرد بأن ّاالستعاذة من خصوص الوسوسة ال من مطلق
أعمال الشيطان وذلك من قبيل قوله تعالى: [الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إ
وَإِسْحَاقَ][], أي: أحمده بصفة وألجل كونه فاعالً لهذا الفعل, وإال ّفمن الناحيةّ
اللغويةّ والعرفيةّ إن[الّذي] صفة والله موصوف وال دخل له بصفة الجهة.

إال ّأن ّاإلشعار العرفي هو أن ّالحمد بهذا السبب وفي القرآن واألدعيةّ والس
اللغويةّ شواهد كثيرة على ذلك.

فهل تنطبق مثل هذه الفكرة على قوله تعالى: [مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ],
من حيثيةّ الوسوسة دون غيرها؟

جوابه: من وجوه:

أوالً: إن ّه يمكن فهم اإلطالق من كلمة [شَرّ] في اآلية الكريمة وهي عامةّ لكل
الشرور وغير خاصةّ بالوسوسة.

ثانياً: إيجاد الفرق بين هذه الآية وتلك من حيث أنّ قوله تعالى: [الْحَمْدُ لِ
وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ]()، مشعر بالخصوصيّة لوجود أسم الموصول الذي، وهو لا يو
في الآية التي نتحدث عنها، إذن فهذا الاستشعار غير زائل.
ثالثاً: إنّ أهمّ ما أضح أعمال الشياطين هي الوسوسة باعتبار أنّها مما يعسر
مقصوداً من كونه يعيش بالشياطين، فليس من المستبعد أن تكون مقص
وحدها بعد التنزل عن الوجهين السابقين.
رابعاً: إنّنا ينبغي أن نلتفت إلى أنّه ليس في الآية (مفهوم المخالفة) بحيث
الاستعاذة من الوسوسة دون غيرها، ومعه لن يكون المعنى في الاستعاذة فقط
غيرها على أيّ حال.
خامساً: نعرض عرضاً كأطروحة باعتبار احتمال كون الاستعاذة من الوسوسة هي
الأساس والسبب الرئيسي لدفع الشرور الأخرى، فإذا اندفعت أسندّ الباب عن أ
الشيطان الأخرى.
قوله تعالى: [الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ]، يوجد إشكال في هذه الآية
الكريمة لعل المفسرين لا يجدون الجواب عليه وهو ما إذا كان الشيطان يدخل إ
والجن أم لا؟ حيث قالوا: إنّه لا يوسوس إلا للإنس، فهل هذا صحيح؟.
قال الطباطبائي في الميزان[]: [مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ] بيان للوسواس الخناس
أقول: مع العلم إن بينهما فاصل آية كاملة، فيكون المعنى على تقدير ص
إن الشيطان الذي هو من الجنة والناس، يوسوس في صدور الناس، أي: البش
فقط.
وقال[]: وفيه إشارة إلى أن من الناس من هو ملحق بالشياطين وفي زمرتهم،
كما قال تعالى: [شَيَاطِينَ الإِنْسِ وَالْجِنِّ][].
أقول: فكأنّ الاستعاذة تكون من كلا هذين القسمين.
وجواب ذلك، ولو كأطروحة احتماليّة:
إنّنا نقول: إنّ الوسواس هو حديث النفس وهذا قرينة على أن من يقوم هو
الشيطان بالمعنى المعروف، فإن الشياطين لا يوسوسون وإنما يتحدثون
مسموع فلا يكون وسواساً. مضافاً إلى أن الخناس هي صفة للشيطان وشياطين الإ
يخنسون، إذن فشياطين الإنس غير مقصودين من السورة بل لا بد من هذه القرائن
من حمل [الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ] على الجن؛ لأن الشيطان [كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ
رَبِّهِ][].
وهذا يدل على ان السياق فيما قاله من أن الشيطان يؤثر على الإنس
فقط، بل انه يوسوس في صدور الناس الذين هم [مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ] فالجنة والنا
صفة منقطعة للوسواس الخناس، كما قال صاحب الميزان[]، بل هي صفة متصلة
للناس.

قال في شماه العكبري[]: إنإطّالق [سانّال] على الجن غير مناسب, وذلك ال
الجن إنما سموا بذلك إلخفائهم وإنما يسمي الناس ناساً لظهورهم, وهذا تفاهت.
وجواب ذلك: إنّنا ال نسمي الناس ناساً لظهورهم, بل لكونهم أفراداً متعددين
يشكلون طبقة أو مجتمع أو نحو ذلك, وهذا موجود في الجن واإلنس معاً على ما ينق
أوالً. هذا من صفاتهم,
وثانياً: إنّ االستعمال يمكن أن يكون مجازياً في إطالق الناس على الجن, ب
وجود قرائن سياقية عليه.
فإن قلت: إنّ الشيطان ال يوسوس في صدور الجن؛ ألنه ال يناسب معهم وذ
ألمرين:
األمر األول: ألنه ليس موجوداً معهم وإنما عدو أدم وذريته بنص القرآن[], ولم يذكر
القرآن إنه عدو الجن.
األمر الثاني: إنّ الجن يرونه, أعني: الشيطان, واإلنس ال يرونه. قال تعال
[إِنّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ][].
وإذا رآه الجن استطاعوا أن يهربوا منه ألئلا يخدعهم بينما اإلنسان ال يست
ذلك ألنه ال يراه, بل يسمع كالمه ويطيعه؛ ألنه مناسب لشهواته.
قلت: أما أوالً: فصحيح إن الشيطان عدو ألدم وذريته, ولكن يمكن القول ب
عدو ألهل اإليمان خاصة أيا كانوا من المالئكة أو من الجن أو من البشر أو من أيِّ خلق
الله, إذن فهو عدو المؤمني الجن؛ ألنهم يؤمنون بعدوه وهو الله سبحانه وتعالى وكل
مؤمن بعدو فهو عدو كما قيل في الحكمة[]: عدوك ثالثة عدوك وعدو صديقك و
عدوك.
ويكون بين مؤمني الجن والشيطان عداوة؛ ألنهم مخلصون لله عز وجل ولي
في القرآن (مفهوم المخالفة) من هذه الجهة, يدل على أنه عدو للبشر وليس عدوا للج
إذن فعداوته للجن مما ال مانع منها كأطروحة.
وأما ثانياً: فإن األمر الثاني خطل من القول, فإن اإلنسان ال يهرب ممن يخدع
من البشر بالرغم من انه يراه, بل يعتبره ناصحاً له وموجهاً؛ ألنه موافق للرغبات
باألمارة بالسوء.
فإذا أعترف الطباطبائي بوجود شياطين من اإلنس, وهم أعداء كشياطين ا
إذن فالهرب من الك الجنسين قد ال يكون متحققاً.
بل ظاهر القرآن الكريم أن الشياطين من الك الجنسين يخدعون الك الجن
قال تعالى: [شَيَاطِينَ اإلنْسِ وَالْجِنّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إلى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا[]
وهذا يعني: إنّ الصورة التي نعتبرها غريبة لها نحو من التحقق أيضاً, وهي مكر
ال بل للجن, بل إن ظاهر اآلية الكريمة إن ذلك ال يقتصر على مؤمني الجن, بل ع
شياطينهم أيضاً!!
الوجوه اإلعرابية لآلية الكريمة:

قال أبو البقاء العكبري[] قوله تعالى: [مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاس] قيل: هو بدل من
أي: من شر الجُنة.

أقول: أعتبره بدل لكون الواو لعاطفة غير موجودة فلم يعتبره معطوفاً.
قيل, أي: إنه قاب للمناقشة وذلك: لأنّ البدل هو لفظ فرادي, وأما كون الجار والمج
بدل فهو على خلاف القاعدة.

وإذا سقط ذلك فيمكن أن يكون معطوفاً بحذف حرف العطف, إذا فهمنا أنه
مرتبط بالشرّ, فيكون بتقدير أمرين: الواو العاطفة وتكرار الشر فيكون الم
شر الجنة ومن شر الناس.

وقال العكبري أيضاً[]: وقيل بدل من ذي الوسواس؛ لأن الموسوس من الجنّة.
أقول: انه عنوان البدلية غير وارد؛ لأنه جار ومجرور كما ذكرنا, ويمكن أن
يكون صفة أو حالاً أو معطوفاً بحذف حرف العطف.

وقال[]: وقيل: هو حال من الضمير في يوسوس أي: يوسوس وهو من الجِنّة.
أقول: أي حال كونه من الجِنّة والناس, فيكون المعنى: من شر الوسواس
الخناس الذي يوسوس وهو إمّا من الجِنّة وإمّا من الناس, أي الموسّوس الموسّوس له
وهو ينطبق على أحد المعاني التي ذكرها.

وقال[]: وقيل: هو بدل من الناس أي في صدور الجِنّة.. وقيل: [من الجِنّة] حال
من الناس.

أقول: يكون المعنى إنّه يوسوس في صدور الناس من الجِنّة والناس, أمّا بمع
كون الناس موصوفين بكونهم من الجِنّة والناس, أو أمّا أنّه بدل من الجِنّة والناس أو ح
كونهم من الجِنّة والناس, فكذلك كله محتمل ومعناه: إنّه سبحانه سمّى الجن ناساً كما
الناس ناساً أعني: البشر, وذلك لا ضير فيه و كما سماهم نفراً ورجالاً.

وقال العكبري أيضاً[]: وأطلق على الجنّ اسم الناس لأنّهم يتحركون في
مراداتهم, والجن والجِنّة بمعنى.

أقول: وهذا يعني بلغتنا الحديثة أموراً منها:
أولا: إنّهم ذوات عاقلة ومختارة.
وثانياً: إنّهم أيضاً يقسمون إلى ذكور وإناث بحسب النقل الأكيد, كما إنّ
يعيشون بالتقريب لا بالتحديد مثل معيشتنا.

فإذا كان الأمر كذلك فهم [رِجَالٌ مِنَ الإنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنّ][] وليس
النساء من الجنسين.

والحق, إنّ الإستعاذة ليست بشيء من الخلق, بل بالخالق جل شأنه؛ لأنّ
الإستعاذة بالخلق نتيجتها الفشل:[فَزَادُوهُمْ رَهَقاً][] وكذلك الإستعاذة بالجن, ب
مخلوق فإنّ من استعاذ بغير الله فإنّه يوكل إلى من استعاذ به ويفشل بطبيع

ال يملك لنفسه دفعاً وال نفعاً وال موتاً وال حياة وال نشوراً وإنّما: [قُلْ أَعُوذُ بِرَب
مَلِكِ النّاسِ إِلَهِ النّاسِ] أي: بالله ال بأحد سواه.

سؤال: إنّه من الملاحظ أنّ النسق في سورة الناس فيه كلمتان: الناس والخن
والناس مكررة أربع مرات.

فلماذا حصل ذلك؟.

جوابه: له عدة وجوه:

الوجه الأول: قصور اللغة أحياناً كما أشرنا في المقدمة فإنّه ال توجد كلمة ف
تختم بالحروف الثالثة (ناس), فتعينت الحاجة للتكرار.

الوجه الثاني: التأكيد من حيث اقتضاء المصلحة له يعني: أن يكون المق
الجميع وأحداً, باعتبار ذكر الله سبحانه: [بِرَبِّ النّاسِ. مَلِكِ النّاسِ. إِلَهِ النّاسِ].

الوجه الثالث: إنّ الكلمة وإن أريد بها معنى واحداً, إلّا أنّه بقيدها تصبح ذات
معنى آخر؛ لأنّهم قالوا في الأصول: إنّه يتكون من النسبة الناقصة مفهوم جديد م
وهذا من مواردها.

***

سورة الفلق

وفي تسميتها سفن الأطروحات التي سبقت في سورة الناس, فراجع وط
وهي اقل سنقاً من سورة الناس؛ لأن فيها حرف القاف, والباء, والدال, في
نهايات الآيات, ولكنها متحدة في الروي وهو فتح ما قبل الآخر مضافاً إلى الوقف
بالسكون عند نهايات الآيات كما هو مستحب شرعاً.
والفلق بالسكون مصدر يراد به التفريق بين جزئين من شيء واحد.
قال الراغب[]: الفلق شق الشيء وابانة بعضه عن بعض, يقال فلقته ب
قال تعالى:[- فَالِقُ الْإِصْبَاحِ -]. إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى - فَانفَلَقَ فَكَانَ
كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ].
والفلق بالفتح: صفة مشبهة بمعنى اسم المفعول أي: مفلوق, كالقص
المقصوص.
أقول: ويمكن أن يتخذ معنى الفلق في السورة احد أمور ثلاثة:
الأول: فلق الصبح, باعتبار إن ضوء الفجر يفلق ظلام الليل ويقسمه
قسمين.
الثاني: الخلق أو الوجود؛ لأن الوجود يفلق العدم ويبدده.
الثالث: جب في جهنم يتعوذ أهل النار من شدة حره على رواية ضعيفة ذك
في مجمع البيان[].
ونستفيد من المعنى الأول: إن رب الفلق أي: رب الصبح أو الفجر وهذا ال
لعله أفضل الأوقات من الناحيتين الدنيوية والأخروية.
أما من الناحية الدنيوية فباعتبار أن انفلاق الفجر أمر عجيب إذ يصحي ال
في ظلام دامس ثم يتدرج إلى أن يصبح نهاراً, وتتكرر هذه الحالة في كل يوم ف
عبرة وفضل من الله تعالى.
وأما من الناحية الأخروية فلما هو معروف في الشريعة من إن ما بين الطلوع
أفضل الأوقات للتوجه والذكر والدعاء.
أما على المعنى الثاني فيكون المعنى: رب المخلوقات كلها أو رب كل شي
رب العالمين.
والمعنى الأول وان كان اقرب إلى الذوق ولكن فيه نقطتا ضعف:
النقطة الأولى: إنه أضيق من المعنى الثاني وعلى هذا يكون المعنى الثان
– من الناحية الاعتبارية – انسب بالله سبحانه.
النقطة الثانية: إن مصحح الآية في المعنى الأول يكون: أعوذ برب الصب
شر الخلائق كلها فتكون انه إشارة إلى الذات بذكر مزية لها وهي: انفلاق الفج
أو فطل بينما يكون التناسب بين الآيتين بناء على المعنى الثاني, أ
أي: أعوذ بالخالق نفسه الذي هو عالم بالمخلوقات كلها من شر المخلوقات كلها ف
والآخرة, فتكون الاستعاذة انسب بالله سبحانه وتعالى.

وهنا قد يقال: إنّ الشر غير موجود في الخليقة, فهل يستعاذ من شيء غير
موجود؟.

وجواب ذلك: إنّ للفلاسفة في تفسير الشر عدّة آراء نذكر أهمها:

الرأي الأول: إنّ الخير والشر موجودان والله تعالى خالق الخير والشر وقادر
على كل شيء أي: على كل من الخير والشر. وفي بعض الأخبار[] في وصف الله
سبحانه انه: (خالق الخير والشر).

فإن قلت: إنّ مقاولة في علم الكلام: إنّ الله خير محض, والخير لا يصدر
الخير ولا يمكن أن يصدر منه الشر؛ لضرورة التناسب بين العلة والسنخيّة بين
كما قرر الفلاسفة, فالشر سواء كان وجوديا أم عدميا لا يمكن صدوره من الخالق؛
خير محض.

جوابه: إنّ هذا قابل للمناقشة من أكثر من وجه:

الوجه الأول: إنّ الله سبحانه لا يمكن أن نسميه خيراً محضاً, والآية [فَاللَّهُ خَ
حَافِظًا][] لا تدل على ذلك, بل بمعنى انه سبحانه خير الحافظين.

الوجه الثاني: إنّ الفلاسفة لم يقولوا انه خير محض, بل قالوا: إنّه وجود م
أي: وجود بلا ماهيّة, وبسيط غير مركب.

وأما كونه خيراً, فهذا مترتب على كون الوجود خير وليس بشر وهذا مترتب
على أن الشر عدم وليس وجود, في حين أننا نتكلم في هذا الوجه الأول بناء على
والشر معا موجودان.

الوجه الثالث: إنّه اتضح التناسب بين العلة والمعلول وهو الاشتراك في
للخير والشر معا.

الوجه الرابع: إنّ عنوان الخير وعنوان الشر كل منهما مفهوم انتزاعي ذهني
وليس أمرا خارجيا كما نسميه ونذكر, وما هو موجود إنما هو الموجود الخارجي خاصة.

الرأي الثاني: ما قرّبه الشيخ المظفر في محاضراته: من أن الخير وجو
والشر عدم, والعلم والعدم, والقدرة والإرادة والمشيئة إنما تتعلق بالوجود لا بالعدم, والعلم الخ
إنما هو وجود وهو كله خير وليس بشر؛ لأنه تعالى لم يخلق إلا الخير.

ومثال ذلك: إنّ شخصاً ضرب بسكين فأسال الدم, فوجود الدم خير و
وجود السكين خير محض أصبح بحيث أصبح في المحل والقطع خيراً أيضاً و
خير, وقدرة الضارب على الحركة خير.

أما الشيء العدمي الذي هو شر وهو فقدان الاتصال الذي بين الأجزاء عن الضرب
وكذلك الموت هو أمر عدمي؛ لأنه فقدان الاتصال الروح عن البدن.

وينتج من ذلك: إنّ الشر مادام عدماً فإنه لا تتعلق به القدرة والمشيئة, وإن
ليس الخارج والعلم وهو ما يوجد أن يمكن لا العدم لأن؛ موجود هو بما تتعلق
خاصة للعدم, وإنما هو عقلي للوجود خاصة.

انه مدعلا نال ؛ريدق ءيش لك ىلع ىلاعت هللا نأ نم هانلق ام يفاني ال اذهو
من لوقعم صقانلا داجيإو ,صقنلا ىنعمب وه لب يفسلفلا ىنعملاب ًاضحم ًامدع
كونه موجودًا, فالله تعالى قادر على العدم بقدرته على الموجودات.
الرأي الثالث: إنّ الخير والشر أمران انتزاعيان ذهنيان أو قل: انهما قيمتان
دوجو يه امنإو رش الو ريخ الف ةّيجراخلا ةقلخلا امأو ,نهذلل ناتكردم ناتيقالخأ.
والقيمة الأخلاقية الانتزاعية تختلف فالتخاب بناجلا الحاكم بتلك ال
في باطن الإنسان عدة ملاكات مقيمة للأشياء لا اقل من أمرين:
الأول: العقل العملي, وهو حاكم داع لكل قضاياه صادقة زكره الله تعالى ب
ملظلا حبقبو لدعلا نسحب مكحي يذلا وهو ,أطخ هيف سيلو انتيادهو انعفنل.
وكان الشيخ المظفر رحمه الله يعنى الحكم العقلاء [], ولكنني أراه وف
بحيث لو زال العقلاء كلهم بقي ذلك الحكم صادقاً في نفسه.
فالعدل يدعو إلى الخير اذهب اللسان الذي تتكلم عنه والظلم يدعو إلى ا
اللسان أيضاً.
الثاني: النفس الأمارة بالسوء, وهي حاكم باطل لكل قضاياه باطلة على ا
من العقل العملي فهي ظالمة ومظلمة وليس فيها حق إطلاقاً, وهي قد تصبح ربا ً
لصاحبها اذا [اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ][] فهذا التقييم الضال والمضل هو الذي افسد البشر
لدن ادم إلى يوم القيامة إلاّ على تقادير من رحمة الله تعالى.
والفرق بين هذين المقيّمين أمور:
الأمر الأول: إنّ أحكام العقل محدودة في الأمور القطعيّة ولا أقل من حصول
الاطمئنان العرفي بشيء بأنه عدل أو ظلم, وأما في صورة الشك والتعارض وال
ونحوها فلا حكم للعقل.
ومن هنا قيل: إنّ العقل غير صالح بمجموع أحكامه لقيادة المجتمع البشري
قليل الأحكام, في حين أن الفرد يحتاج في كثير من خصائص حياته إلى الب
في كثير من الموارد.
في حين أن النفس تتدخل في الصغيرة والكبيرة, وتحكم على أي شيء
عليها. فأحكام العقل اقل من أحكام النفس.
الأمر الثاني: إنّنا نجد وحدة بين العقل والنفس وتنافياً في أحكامه
ترغب النفس بما يمجّه العقل وما يمجه العقل ترغب به النفس.
بل يمكن القول: إن كل ما هو عدل في العقل العملي هو على خلاف حكم
النفس, وكل ما هو فوق الشهوة النفسيّة بما فيها المحرمات والمكروهات, فهو ظلم
العقل بطبيعة الحال.
إذن, بينهما تعارض وتعادي في غالب الأحكام بل كلها.
الأمر الثالث: إنّه كان عداء بين النفس والله تعالى في حين إن العقل إل
الأحكام الإلهية وأما النفس فهي ضد تماماً وتفضل الحريّة عن مسؤولياتها ف
إن العقل ليس كذلك بل هو (عبد) لله عز وجل.

وفي الحديث القدسي[]: وعزتي وجلالي ام خلقت خلقاً هو أحب إلي ّمنك ول
اكملتك إلا فيمن أحب, أما واني إياك آمر وإياك انهى وإياك أعاقب وإياك أثيب.
والعقل يُضمي لك الأحكام الشرعية كوالها موافقة للعقل حتى قيل بالمل
أحكام العقل وأحكام الشرع, ولم يقل احد بالملازمة بين حكم النفس وحكم الشرع
الرشد بالخلاف النفس وعصيانها؛ لأن الرشد في الخلاف دائم مع أعداء الله أي منها و
والملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ـ واو لم تثبت عندي في علم الأ
ـ ولكننا لا نجد حكماً عقلياً إلا وعلى طبقه حكم شرعي إلزامي أو استحباب
كما لا نجد حكماً شرعياً إلا على طبقه حكم عقلي بالرجحان واو تطابقيه موافق
اذه كله بمنزلة الكبرى, في قوله تعالى: [مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ].
فالاستعاذة ليس مما خلقه الله تعالى بل من شرهم, فإن وجودهم وذاتهم نعم
وخير فلا يستعاذ منه وإنما يستعاذ مما قد يأتي منهما من سوء ونقص.
سؤال: هل الاستعاذة عامة لجميع الناس؟.
جواب: إنّما هي لمن يجمع بين خوف الله وخوف الخلق وهم الأعم الأغلب من
الناس, أما الذين يتمحضون في الخوف من الله فهم يخشون الله [وَلاَ يَخْشَوْنَ أَحَداً
اللّهَ][] ولا يخافون من شر ما خلق الله سبحانه, فتكون هذه الاستعاذة بمنزلة ال
بانتفاء الموضوع, ولكن مع ذلك نقول: إنّ القرآن أُنزِّلَ لكي تستفيد منه كل ال
سؤال: ما هو الفرق في الإستعاذة في المعوذتين؟.
جواب: الإستعاذة في سورة الناس من الشيطان فقط, بينما الاستعاذة هنا
من شر ما خلق الله فموضوع سورة الفلق اعم من موضوع سورة الناس.
سؤال: ما هو شر ما خلق؟.
جواب: له عدة تفسيرات تختلف باختلاف المعاني السابقة:
الأول: الشر الذي خلقه الله تعالى بناء على اختيار الرأي الذي يقول: ب
موجود.
الثاني: النقص الذي خلق, بناء على ان الشر هو النقص والعدم, سواء كان
النقص اختيارياً هو الذنب أو غير اختياري وهو الشامل لسائر الخلق العاقل وغير
الثالث: الفعل الاختياري, ولعله الأقرب إلى المعنى العرفي.
فإن الفعل الاختياري منسوب إلى فاعله كما حقق في محله, فتكون الإس
على مختار لكل فاعل من مع ما خلق [مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ] إضافة منشأية, وما قوله تعالى:
اذه الوجه, فهو يشمل كل من الجن والملائكة وغيرهم.
وأما الله سبحانه وتعالى فلا يختار إلا الخير, سواء قلنا بان الشر م
غير موجود, أما اذا اثبتنا أن الحرمة سابقة, فال لأنه موجود واضح, أما اذا فنينا
إلا لهي لكل فرد إنما هو في صالحه محضاً كما قال الفلاسفة: ليس في الإمكان
كان, وهو يشمل الكل والبعض من الأفراد وان لم ندرك ذلك.

وهذا ال يعني أن نقول: إنّ التخطيط المصلحته الدنيويّة وإنما هو المصلحة
الأ الله اختار بين المصلحتين الدنيا والآخرة فإن حصل هناك تنافي في الفرد
الحكمة وهو في الأغلب مصلحة الآخرة وان تختلف مصالح الدنيا.
فليس في أفعال الله سبحانه شر وال يصح الاستعاذة منه؛ ال ان الخالص
ويقع الفرد على خالف الحكمة بالخالف [قَلَخَ امَّرِشَ] فانه موجود ويمكن الاستعاذة
ولذا يدعو بعضنا: اللهم اكفنا الله شر بني آدم.
قوله تعالى: [وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذا وَقَبَ].
قال الراغب[]: غسق الليل شدة ظلمته, والغاسق الليل المظلم.
أقول: حسب فهمي, فإن الغاسق أول الليل؛ ألنه الفاعل للظلمة الشديدة, و
فيما إذا ذهب الشفق أي الحمرة المغربيّة وتم الظالم.
وقال الراغب[]: الوقْب, كالنُقْرَةِ في الشيء ووقب: إذا دخل في وقب.
أقول: يعني: إذا دخل في النقرة أو الثقب ويستعمله الفقهاء في الطاول,
المرأة يعبرون بالدخول حتى ول كان دبراً.
سؤال: إنّ قوله تعالى: [مِنْ شَرِّ امَ خَلَقَ] استعاذة عامة: [وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذا
وَقَبَ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ...الخ] استعاذة خاصة, ألا تكفي الاستعاذة ال
الاستعاذة الخاصة؟.
جواب: إنّ في عطف الخاص على العام حِكَماً عديدة نذكر منها:
أوالً: ام ذكره صاحب الميزان[]: من انه لزيادة االهتمام.
وقد تم في السورة ثالثة أنواع من الشر هي خاصة: شدة الليل إذا دخل,
سحر السحرة, وشر الحاسد إذا حسد, لغلبة الغفلة فيهن.
ثانيا: ألن هذه الثالثة اشد الشرور المتصوّرة عادة.
ثالثا: إنّها اغلب من غيرها باعتبارها أكثر مصاديقة لإلنسان.
اعتبار: إنّها أسباب الشر, أو شرا, وهذا أوفق بالسياق فت
ل الشر وهي الليل والحسد والسحر, فتكون الاستعاذة من شر الخلق ومن شر سبب
الاستعاذة من العلة والمعلول معاً.
سؤال: ما هو الوجه في تقييد [غَاسِقٍ] بـ[إِذا وَقَبَ]؟.
جواب: ألن الليل إذا لم يدخل فال وجود له, ومن ثم ال وجود للشر الناتج ع
والاستعاذة ليست من ذات الليل, بل من الشر الحاصل فيه أي: بعد دخوله وبح
التعبير األدبي: هناك صورة متحركة ضوء ثم ظالم, نهار ثم ليل.
سؤال: ما هو الوجه من استعمال غاسق ووقب, بالخصوص دون مظلم ودخل,
اللذين هما بنفس المعنى؟.
جواب: إنّ اللفظين (يعني: غاسق ووقب), يدالن على الشدة, فاألول ي
على شدة الظالم, والثاني يدل على شدة الدخول. وفي اآلية إشعار واضح بذلك أ
الليل يدخل على حين غفلة ويسيطر وال يكون الفرد مستعداً للتالفي والدف
أن الليل غالبا ليس كذلك, وهذا بنفسه يكون قرينة على احتمال أن يكون المرا

آخر غير الليل فأنه ذكر الظلمة والغاسق ولم يذكر الليل, ومشهور المفسرين اخ
الجانب المادي أو الدنيوي في الآية والذي ينبغي أن يفهم إنّ الظلام قد يكون مهم
الدخول ما يكون مؤلماً, ومن انه تكون عدة أطروحات فلهم الغاسق ودخوله بشكل
ينحصر فيه ظلال سياق الآية:

الأطروحة الأولى: أن نفهم من الغسق الليل وما فيه من وحوش ووحشة
ولصوص وأمراض وحوادث مع قلة إمكانية الدفع في الفرد وانقطاعه عن الناس, أو
كونه نائما ال يعي أصلاً.

الأطروحة الثانية: ظلام النفس والقلب, فإنه منتج لكثير من البال اي ك
من الإنسان على شد الظلام اذو .فوضرعمبال رمألاو ةظعوملا عامس مدعو ةينانألاو
ظلام الدنيا, ولذا ورد عن الأئمة الهداة سلام الله عليهم[]: اجعل نفسك دواً تجاهده.

وورد: أفضل الجهاد من جاهد نفسه التي بين جنبيه.

إن قلت: إنّ ظاهر العبارة: إنّ قوله حيث لم يكن كذلك مع أن ظلام النفس
والقلب دائم, فال يكون مناسباً معه.

قلت: هذا له جوابان:

الأول: النظر إلى الفطرة الأصلية للإنسان فإنها خالية عن الظلمة, قال الل
تعالى: [فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا][].

وورد[]: كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهوّدانه أو
ينصّرانه.

أي: يجعلانه غافلاً, ومن أهل الدنيا فقد وقب فيها الظلام عندما تسببت
أي: دخل على حين غرة بعد أن لم يكن فيها.

الثاني: قد يفرض إن الفرد طيب القلب إلا أنه قد يعاني الظلام من
عدة بطانية وظاهرية كالطعام والمعاشرة, فينتج شروراً وضيقاً يستعاذ منه.

الأطروحة الثالثة: البلاء من الدنيا من حوادث ومرض وفقر وموت وحبيب وغيرها
فإنها بالنسبة إلى طبقة من الناس بنفسها شر وبالنسبة إلى طبقة أخرى متن
والمضاعفات النفسية والخارجية, ولا أقل من أن يكون رد فعل الإنسان تجاهها غي
مرض لله عز وجلّ كالإعتراض عليه, فيكون المعنى: الدعاء بأن يعيذه الله من ش
البلاء.

الأطروحة الرابعة: الغفلة, قال تعالى: [يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ
عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ][] وهي بيت الداء وأصل خسران الآخرة فيستعاذ منه, وهذا البلاء
الباطني مرفوع عن المعصومين ☝.

قال أمير المؤمنين: (لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً), وقال: (ما رأيت
شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده)[].

قوله تعالى: [وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ].

النفث: وه النفخ, وكانت الساحرات تارقي نأرطالسم ويعقدن شيئاً ويعقدن شيئاًوينفخ
العقدة حتى تؤثر التأثير المعيّن الذي يُدْرِنّه.

سؤال: لماذا خصت النساء بالذكر مع انه ممكن للرجال أيضا؟.

جواب: ام قاله صاحب الميزان []: لأن السحر فيهن ومنهن أكثر من الرجال.

أقول: ويمكن أن تكون هذه الحصة من السحر مما يتبناه النساء أكثر من الرجال.

الا أنّ هذا الجواب يحصل (أطروحة) واو كانت إجماعيةّ بين المفسرين, إلا أنّ
على قابلإطنل الباقً مع نىعم تسلعات الله ًلأن ؛ىرخأ تاحورطأ ميدقت نكمي
نوكت دق لب ,رش دقعلا نّأ الو هو نّم ثفانلا نّأ الو يه ام دقعلا ركذي ملو ةددعتم
يتأيس امك رش نم ولخي ال ةّنكل ,ًاريخ ثفنلا نوكي دق لب ,ًاريخ.

ومن هنا يمكن أن نعرض عدة أطروحات في معنى العقد والنفث منها:

الأطروحة الأولى: العقد هي الملكات السوء التي في الإنسان باعتبار أنّ الم
هي الصفة الراسخة غير القابلة للإنفكاك فتشبه العقدة.

والنفث فيها هو التسبب إلى بقائها وزيادتها, كالنفخ في النار لأجل
الأطروحة الثانية: أن تكون العقد الملكات الخير للإنسان والنفث فيها هو
إضعافها وإزالتها.

الأطروحة الثالثة: العقد, هو السلوك الصالح للإنسان وهو الاتجاه على ط
الله سبحانه, والنفث فيه هو محاولة إفساد ذلك وتبديله.

الأطروحة الرابعة: العقد, هو السلوك الطالح للإنسان أو الحال السيء له دن
وأُخرويًا, والنفث فيه هو محاولة تنوعه وزيادته[].

فإن قلت: فإنك قلت في جانب الخير إن النفث هو التسبب إلى نقص
جانب السوء إن النفث هو التسبب إلى زيادته.

قلت: أولاً: إنّ هذا هو معنى الشر المنصوص عليه في الآية؛ إذ من الواضح ان
النفث الذي يزيد في الخير وينقص من الشر ليس شراً بل هو خير.

ثانياً: إنّ إنّا وإن سلمنا شموله لمثل ذلك وهو خير, إلا أنه قد تحصل منه
مضاعفات باطنيةّ أو دنيويةّ أو أخروية قليلة أو كثيرة تكتحمل ينلنا قوة الطاعة من
بالمعروف ونحوه فيسعى ذا من شره.

الأطروحة الخامسة: العقد, هو عقد الصداقة والعهود بين الأشخاص أو
المجتمعات والنفث فيه هو التسبب إلى إزالته, وقد لا يكون في زواله مصلحة
الغالب.

فإن قلت: العقد جمع عقدة ولا يشمل العقد المعاملي.

قلت: أولا: إنّما من مادة واحدة, غاية الفرق في التأنيث والتذكير وهو غير
مهم.

ثانياً: إنَّه ورد في التعبير في القرآن الكريم عن المعاملة بالعقد في
[الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ][].

سؤال: لماذا أنَّث النفاثات مع إن التذكير أسر جنس يشمل الذكر والأنثى؟
جوابه: إنَّنا إذا فهمنا من النفاثات الساحرات كما عليه المشهور, إذن يتعيّن
التأنيث في التعبير ولا يكون في هذه القضيَّة مفهوم مخالفة من حيث إن الإن
النفاثات يعني: عدم الاستعاذة من النفاثين, بل يقتضي ذلك بتفصيل
وان كان المراد منها الملكات والسلوك فكيف يكون المعنى: التسبب إلى إنجاح
إبطالها فيدعو الإشكال مرة أخرى يعني أن يقول: إنَّه ينبغي التذكير.

وتوضيحه: إنَّ العلل في الكون لها ذات تفصيلين: الخير و
والفرق بينهما – عن نظرة إلى ذلك كوّنه – أن قوى الخير أقوى وأوسع في الكون بمجموع
من قوى الشر ونورد به مجموع الكون المادي والروحي.

ولن نظر إلى الكون المادي فقد نجد أن التسبيب إلى الشر أقوى كقوى

[وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ][] فهم على قلّة مفسدون في
ولكن لو نظرنا إلى الكون الروحي والمادي معاً لقلنا إن الخير أقوى بكثير.
والكون الروحي وان كان أحياناً على الشر إلا أنه ضعيف وقليل.

قال الله سبحانه : [إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً][]. وقال: [وَمَا كَانَ لِي عَ
مِنْ سُلْطَانٍ إِلاَّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي][].

فالتسبيب إلى الخير في مجموع الكون أضعاف أضعاف التسبيب إلى
والتسبيب إلى الشر قليل وضعيف في عبر عنها مجازاً بالأنثى؛ لأن الرجل أ
المرأة, فيكون المراد الاستعاذة من التسبيبات الضعيفة الموجودة في الكون
الآية إشعار واضح للقلة النسبيَّة للنفاثات وهو صحيح لضآلة أسباب الشر
الخير كما قلنا.

فإن قلت: لكن في الآية إشعاراً بقوة النفث وعمق أثره فكيف قلنا: إنه
بإزاء قوى الخير؟.

قلت: إنَّما قلناه في قوى الخير يشمل الكون المادي والروحي معاً, أما تأثي
على وجه الأرض فليس ضعيفاً ولا قليلاً إلا أن تقلّه لا تعني ضعف
فهو قليل لكنَّه شديد.

وهذا هو الذي يشير إليه سياق الآية, أما دنيوياً فلأنه يجوب شدة الضيق
أخروياً فلأنه طريق جهنم.

وبتعبير آخر: إنَّ سياق الآية يدل على قوة النفث وعمق تأثيره باعتب
عليّ غالباً والخير اقتضائيّ غالباً.

سؤال: لماذا فرّع الله سبحانه النفاثات ونكّر ما قبلها وما بعدها وهما: الغا
والحاسد؟.

جوابه من وجهين:

الأول: ام ذكره الرازي في شماه يف العكبري, حيث قال[]: لأن كل نفاثة اهل ش
ولكل سيل اذكو رش هل - ليللا وهو - قساغ لكل سيل دساح هل رش ,رب لب حسد محم
وهو الحسد في الخيرات.
أقول: فيه داريه بالنكرة وهو: امهو غاسق وحاسد كذلك افلارد منهما القليل المتصف
بالشر.
الثاني: إنّ ان هل نريد اشتراكها في التعريف أو اشتراكها في الت
وكالهما باطل؛ لأنهما ماع اغيّرن للسياق والذوق القرآني.
أما تنكير المعرّف وهو النفاثات: فهو باطل بناء نقول: ومن شر نفاثات ام
العقد, وهو ال يعطي العموم المطلوب؛ لأن القضيّة المهملة بمنزلة الجزئيّة وعندما
القضيّة جزئيّة يعني: أعوذ من بعض النفاثات ال من الجميع!!
وأما أن نقول: نفاثات العقد فهو يحوي مضافا ًإلى الإشكال السابق إضا
المفعول إلى اسم الفاعل, وان العقد هي النفاثة في حين إنها هي المنفوث فيها.
وأما احتمال تعريف المنكّر وهو الغاسق والحاسد كما لو قلنا: من شر الحاس
إذا حسد, فهذا كله ليس بصحيح بناء (الألف والالم) لها معنيان: إما جنسيّة وإما ع
ونحن ال نريد كليهما.
فالجنسيّة غير مرادة؛ لأنني ال استعيذ من الحاسد بل من شره أي: ذلك الح
الذي يترتب عليه الشر وليس من كل حاسد, وهذا ال يكون بسبب السياق البال
عن طريق التنكير.
والعهديّة أيضا غير مرادة؛ لأن المعنى يكون: الحاسد المعيّن أي: فالن ابن
في حين المراد االستعاذة من أي حاسد.
هذا بالنسبة إلى تعريف[حَاسِد]. ونفس الشيء ينطبق على [غَاسِق]وكون
فطنة القارئ اللبيب.
سؤال: قال امالذا: [إِذَا حَسَد] فان مادة الحسد أخذت من لفظ الحاسد فيكون
تكرارها بال موجب!.
جواب: إنّ المراد االستعاذة من شر الحسد وهذا الشر إنما يترتب على الحس
بعد وجود ال هدوجو قبله, فقوله: [إِذَا حَسَد] يعني: إذا تحقق بحيث يترتب عليه الش
فإن قلت: إنّ هذا المعنى مفهوم من مادة الحاسد يعني: بصفته حاسد ًاعل
قلت: كل ّبل يراد بالحاسد ذات الحاسد ال بصفته حاسد ًا, كأنه قال: ومن ش
إنسان إذا حسد ولو ال يصدق على الفرد انه حاسد مطلق ًاال إذا كان من عادته أو طبعه
كثرة الحسد وهو نادر, في حين أن المراد االستعاذة من الجميع.
وكذلك فإن المراد من قوله: إذا حسد, الحسد المؤثر يعني: إذا اثر حسده أو إذ
حسد حسد ًامؤثر ًاوأما غيره فال شّر فيه فال موجب لالستعاذة منه, ومن الواضح أن
ذات الحاسد وإن لوحظ بصفته حاسد ًالم يؤخذ فيه كون حسده مؤثر ًا, في حين أن
واضح باالستعاذة من خصوص الحسد المؤثرة.

***

ديحوتلا ةروس

أ نكمي ةقباسلا تاحورطألا هبشي امل ًاقبط وهو مسالا نع ثيدحلا يغبني
ىلع ةدع لاكشأ ةلمتحم:

لكشلا لوألا: مسالا روهشملا يهو ةروس ديحوتلا ؛اهنأل لمحت الًعف ىنعم
ديحوتلا دقو درو اهنإ نمضتت وأ لفكتت ةبسن برلا[].

لكشلا يناثلا: اهتيمست يذلا ظفللاب أدبت هب وهو [لْقُ وَهُ اللهَّ أَحَدٌ] وأ [قُ
امك ربّعي مهضعب.

لكشلا ثلاثلا: اهتيمست وأ ةراشإلا اهيلإ اهمقرب يف فحصملا وهو ةروسلا
112.

لاؤس: كلتف ةروسلا هذه نأ يف نيقيرفلا قيرط نم تاياورلا ترثاكت لدعت ثل
نآرقلا امف وه ريسفت كلذ؟.

هباوج: هل ّنإ ةدّع ريسافت ةلمتحم:

ريسفتلا لوألا: اهّنإ لمحت ثلث باوثلا يأ: ّنإ اهئراقل ثلث باوثلا نابل
نم أرق نآرقلا هلك.

ريسفتلا يناثلا: اهّنإ يوتحت ىلع ثلث مولع نآرقلا ميركلا يذلا يحوي
نوكلا هلك, وبذلك نوكت ةحتافلا ىلعأ اهنم ؛اهنأل يوتحت ىلع لك مولع نآرقلا
سيلو ىلع اهثلث.

ريسفتلا ثلاثلا: ّنإ مولع نآرقلا اميف مهفن مسقنت ىلإ ةثالث ماسقأ:
تاريخو يقابلاو هلك جردني نمض هذه ةثالثلا وأ ,لق: ّنإ مولع نآرقلا يه لوصأ
عورفو نيدلا رابخأو رابخألاب داريو ام لمشي رابخأ يضاملاو رضاحلاو لبقتسملا
نم ليبقلا تاريخلا ىنعملاب لمشي رابخأ نيدلا ايانخ... وه ماعلا بهذا
نإذ ,ةروسلا فاكربتت ضرعتت ىلإ دحاو نم هذه نيوانعلا ةثالثلا: وهو
نمو انه قدص اهنوك ثلث نآرقلا.

نإف تلق: ّنإ لوصأ نيدلا ةسمخ ديحوتلاو لصأ ديحوت ,اهنم دحاو فال يكون
ىلإ ديحوتلا ضرعت ًالوصأل نيدلا اهلك نوكيل ثلث نآرقلا؟.

تلق: ام لد ىلع ديحوتلا لد ىلع لك دئاقعلا ,ناف لوصألا ةعبرألا مندرجة
هيف ؛نأل ديحوتلا اهساسأ يذلا وه اهدجوأو اهعرشو ,اهدجوأ دقو درو نع مامإلا

يف كصعأ ملو ديحوتلا وهو كيلإ ءايشألا بحأ يف كتعطأ ينإ مهللا :[] ☟ مظالكا
أبغض ءايشألا كيلإ وهو رفكلا رفغاف يل ام مهنيب.

لاؤس: املذا تأدب ةروسلا بفعل رمألا: [لُقْ]؟.

هباوج: دارملا نم ةروسلا سيل وه رابخإلا نأب [الله أَحَدٌ], امنإو دارملا رمألا
رارقإلاب كلذب يكلل عبتي درفلا اهدى ىديو دشهلاب ديحوتلا, وهو ــ عبطلاب ــ يدل
قدص ام هلاق الإ ناك رمألا هب ًارمأ بلطلاب, فهو رمأ رابخإو يف سفنلا تقولا.

وقلنا في كتابنا[] فقه الخالق: إنّ امتثال هذا الأمر يكون بأحد أسلوبين

الأسلوب الأول: ما ورد عن الإمام الرضا[] من أنه حين يقرأ آية: [قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ] فإنه كان يقول بصوت خافت: [اللَّهُ أَحَدٌ] يعني: يكون ذلك امتثالاً لقوله: [قُلْ] والتزاماً بمضمونه.

الأسلوب الثاني: ما ورد في أخبار أخرى[] من أنه يقول بعد الانتهاء من السورة: كذلك الله ربي.

وبحسب فهمي فإن أحد الأسلوبين مجزئ ومغني عن الآخر بل لا معنى للج بينهما ـ كما لا يخفى ـ وان كان لا يخلو من وجه ضعيف.

وعلى أي حال فمع ترك كلا الأسلوبين معاً وذلك بقراءة السورة كما هي، ي يكون السياق بلسان الله لا بلسان العبد وهو لا ينفع العبد ما لم يوافق ع ويعني به قصده، وهو إنما يعلن عن ذلك بأحد الأسلوبين السابقين.

سؤال: إنّ [قُلْ] فعل أمر ظاهر بالوجوب وحمله على الاستحباب خلاف الظاهر فقد يقال: إنّ علماء الكلام قالوا: إنّ الإيمان بالعقائد لا معنى للتشريع فيه وإ واجبة بحكم العقل والأوامر الواردة إنما هي إرشاد إلى حكم العقل والله تعالى عنى على حكم العقل فلا يجب عليه امتثال هذا الأمر لأنه ليس تشريعاً فلا يجب عل أحد الأسلوبين السابقين.

قلنا: هذا قابل للمناقشة:

أولاً: إنّ ما ذكروه من أن الأوامر إرشادية، إنما هو خصوص وجود الله ي الوجوب فيترتب عليه بالعقل، فإذا ورد عن الله بمضمون: اعترف بوجوده سبحانه حتى ذلك كذلك يستحق الامتثال ولكن ليس أصل الدين فيكون هو إرشاد إلى حكم العقل وهذا صحيح، ولكن التوحيد فسه قد شهد الله سبحانه بنفسه بتوحيده قال تعالى: [شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ][].

فالله الذي يثبت بالعقل وجوده هو يخبرنا عن توحيده وهذا ـ في الحقيق أدلة التوحيد.

إذن، فالعبد في هذه السورة مأمور تعبداً من قبل الله سبحانه بأن يذعن ب فلا يكون الأمر إرشاديا بل تشريعياً.

ثانياً: إننا لو تنزلنا عما قلناه أولاً وسلمنا أن الأمر بالتوحيد أيضاً إرشادي كالاعتراف بوجود الله سبحانه، عندئذ يكون أصل الدخول في الإسلام عقلياً إرشادي

إلا أن غرض السورة ليس هو الدخول إلى الإسلام، وإنما هو الأجل أغراض أخرى كالصلاة والتبرك ونحوها فيكون: [قُلْ] تشريعياً، حيث يقرؤها الفرد بأجل الاستفادة منها: فرجع الحال إلى كون الأمر تشريعياً لا إرشادياً.

سؤال: من هو المخاطب بـ[قُلْ]؟.

جوابه: هناك عدة أطروحات لذلك، نذكرها من الأضيق إلى الأوسع.

أوال: إنّ المخاطَب هو النبي ﷺ بصفته المخاطَب المباشر.

ثانياً: إنّ المخاطب هو كل المسلمين وال خصوصيّة للنبي ﷺ.

ثالثاً: إنّ المخاطب هم كل البشر فإن الدين هو إنما إلصالح البشر جميع والقرآن لهدايتهم, حتى ولو كانوا كفاراً.

رابعاً: إنّ المخاطب كل الخلق أي: كل أجزاء الكون من بشر ومالئكة وجن وأي خلق آخر, فأن التوحيد غير مختص بطائفة؛ ألنه متعلق بالخالق األزلي ال وكل الخلق على استطاعتها ووسعها وتعرفها في صفته الحقيقية وهذه فقد ضل عن سواء السبيل.

سؤال: هل يجوز حذف: [قُل] بمعنى جعل قراءة السورة ابتداء ما بعدها الى األمر.

جواب: هذا على مقتضى القاعدة جائز لكنّها تخرج عن كونها قرآناً؛ ألن [قُل جزء القرآن والقرآن إنما هو ال لله بسلسان ال بلسان العبد.

سؤال: لماذا اختار الله سبحانه الضمير هو ولم يقل: قل الله أحد؟.

الجواب: إنّه يمكن تفسير هذا الضمير بحسب معناه أوالً, وبحسب إعرابه أما الكالم في معناه, فانه يحتمل أمرين:

األمر األول: ما ذكره صاحب الميزان ﷺ حين قال[]: هو ضمير الشأن والقصة, يفيد االهتمام بمضمون الجملة التاليّة أي: إنّ الحال والشأن هو الله أحد.

األمر الثاني: إنّ[هُو] ضمير عائد على ذات الله سبحانه أي: ذات الله هو أحد.

وأما إعرابه فيحتمل وجهين:

الوجه األول: أن يكون [هُو] ضمير ال محل له من اإلعراب كالذي يقع بين المبتدأ والخبر كقولنا: زيد هو عالم وال يفيد إال التأكيد.

ففي اآلية الكريمة يكون لفظ الجاللة مبتدأ وأحد خبر سواء قلنا: إن مع الشأن أو إنه عائد على الذات.

الوجه الثاني: ما ذكره نحو األطروحة: وهو أن يكون [هُو] مبتدأ سواء فهمنا م ضمير الشأن أو كونه عائداً إلى الذات وأما خبره فله عدة أطروحات:

األطروحة األولى: إنّ هذا الضمير مبتدأ ولفظ الجاللة مبتدأ ثاني و أحدٌ خ المبتدأ الثاني.

والجملة خبر المبتدأ األول مثل قولنا: زيد أبوه عالم غايةّ الفرق أن االبت بالضمير وهنا ظاهر.

وهذا ممكن سواء كان هو ضمير شأن أو راجع إلى الذات ولكنّه أوضح وأوكد مع رجوعه إلى الذات.

يعني: إنّ الذات المقدسة التي ال يشار إليها وال يعبر عنها وال تحد, يص عليها هذا االسم.

الأطروحة الثانية: أن يكون الضمير: [وُه], مبتدأ ولفظ الجلالة خبره. و[أح
بدل أو عطف بيان أو معطوف بحذف حرف العطف. فتكون الذات المعبر عنها بـ[هُ
مبتدأ واسمها, و هو لفظ الجلالة الخبر.

الأطروحة الثالثة: أن يكون [وُه] مبتدأ ولفظ الجلالة خبر أول و [أحَدٌ] خبر
للمبتدأ الأول. كقولنا: زيد عالم حاذق. أو زيد عالم في الدار.

الأطروحة الرابعة: أن يكون قوله: [هُوَ الله] مبتدأ وخبر. ويكون [أحَدٌ] خبراً
لمبتدأ محذوف دل عليه ما سبق. يعني: هو أحد.

الأطروحة الخامسة: ما ذكره العكبري حين قال[]: ويجوز أن يكون الله بدلاً,
[أحَدٌ] الخبر.

أقول: يعني: خبر [وُه].

سؤال: لماذا وجد الضمير [وُه] في هذا المحل من الآية الكريمة؟.

جوابه: متفرع على ما قلناه في معناه وإعرابه. وهو أربع صور:

الصورة الأولى: أن يكون معناه ضمير شأن وإعرابه ضمير فصل فهو للت
لأجل الترسيخ الإيماني.

الصورة الثانية: أن يكون معناه ضمير الشأن وإعرابه: مبتدأ وخبره الجم
بعده, فعندئذ لا يفيد التأكيد بل مجرد الإخبار بأن الشأن والحال: إنّ الله أحد
الاستغناء عنه أولى, ومن هنا فسد هذا الوجه وإن كان مستفاداً من ظاهر كلمات
الميزان.

الصورة الثالثة: أن يكون معناه كونه دالاً على الذات وإعرابه كونه ضمير
فصل فهو غير محتمل, لوجود التنافي بين هذين الاحتمالين, مضافاً إلى لزوم
على الذات متكرراً في الآية وهو الضمير ولفظ الجلالة.

الصورة الرابعة: أن يكون معناه الدال على الذات وإعرابه أنه مبتدأ. وهو
المتعين على معنى أن الذات تتصف بهاتين الصفتين أو الاسمين.

إن قلت: إن اسم الجلالة دال على الذات أيضاً فيكف يستقيم ذلك؟

والظاهر ان هذا هو السبب الذي حدى بصاحب الميزان إلى اعتباره ضمير
شأن, لكي لا يكون الدال على الذات مكرراً.

قلت: أولاً: إن لفظ الجلالة من الأسماء الحسنى فإن توخينا المطلق الدلالة ع
الذات كانت كل الأسماء الحسنى دالة عليها.

كـ: [الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ][], وان توخينا الأخص من ذلك
كالعلميةٌ لذاته سبحانه كما في لفظ الجلالة, فهذا لا يخرجه من كونه من الأسماء
الحسنى.

ولذا لم يقل الفلاسفة إنه عين ذاته كما قالوا: في العالم والرحمن, إنه عين
بل قالوا إنه علم خارج عن الذات, فكونه لا يخرجه عن كونه أحد الأسماء الحس
أو قل هو أهم الأسماء الحسنى.

إذن, يكون المقصود إن الذات يقصد عليها ذانه الاسمان: الله والأحد.

ثانيا: إنّ الدلالة [هو] على الذات أعمق من الدلالة لفظ الجلالة عليه, لبساطة
الضمير وإحاطته فيكون من هذه الناحية شبيهاً ببساطة الذات وإحاطتها. بخلاف
الجلالة فإنه لا يخلو من تعقيد بالتشديد وتكرار اللامات.

بل يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر بأن نقول بنحو الأطروحة: إنّ لفظ الجلالة
الله هو تعريف للضمير بالإدخال الألف واللام على الهاء مع أنه غني عن التعريف
تعريف بمخلوقاته بل بذاته, وهو انه يكون وجود الضمير بدون التعريف أولى.

سؤال: قال الرازي في ما شمه [العكبري][]: المشهور في كلام العرب أن الأحد
يستعمل بعد النفي, والواحد يستعمل بعد الإثبات يقال: في الدار واحد وما في
وجاءني واحد وما جاءني أحد ومنه قوله تعالى: [وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ][], وقوله تعالى:
[الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ][], [وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ][],[لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنْ النِّسَاءِ][], [فَمَا مِنْكُمْ م
أحد][], فكيف جاء [أحد] هنا في الإثبات؟.

جوابه:

أولا: ما قاله الرازي أيضاً[]: قال: قال ابن عباس رضي الله عنهما لا فرق بين
الواحد والأحد في المعنى, واختاره أبو عبيدة ويؤيده قوله تعالى: [فَابْعَثُوا أَحَ
بِوَرِقِكُمْ][], وقولهم: أحد وعشرون وما أشبهه, وإذا كان بمعنى واحد لا يختص أحدهما
بمكان دون مكان وإن غلب استعمال أحدهما في النفي والآخر في الإثبات.

ثانياً: ما أشار إليه الرازي أيضاً بقوله[]: ويجوز أن يكون العدول عن الغا
رعاية لمقابلة الصمد.

أقول: يعني: لحفظ النسق في نهايات هذه الآيات.

ثالثاً: ويعرض كأطروحة:

إن [أحَدٌ] من الأسماء الحسنى والواحد ليس منها, وإنما هو صفة إلهية فقط
تتضمن الإخبار عن كونه تعالى واحد لا شريك له, وحيث ان المراد في السياق
الأسماء الحسنى: [اللهُ أحَدٌ, الصَّمَدُ] وصدقها على الذات بسان ذلك ترك الواحد .

سؤال: لماذا كرر لفظ الجلالة في قوله تعالى: [اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ]؟.

جوابه: أولا: إنّ الإفادة التأكيد بتقدير تكرار العامل وهو الأمر السابق أي
هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ] وقل هو [اللَّهُ الصَّمَدُ]. وإفادة تكرار العامل أوضح لدى تكرار لفظ الجل
ولو اكتفى بالصمد لما أفاد هذه الفائدة.

ثانياً: لسماجة عدمه لو قال: الله أحد الصمد فالصلصفة البلاغية تقتضي
الجلالة.

سؤال: لماذا قدم [لِيَ] وهو من حقه التأخير؛ لأنه بعده في الزمن عادة ؟.

جوابه: من وجوه:

أولاً: إنَّنا إن نظرنا إلى الزمان العرفي, كان السؤال وارداً الإ‍ّنا ّةملغ ى بح ق
ذات الله سبحانه فلم يبق فرق في التقديم والتأخير, وهو فوق الزمان والمكان
عنه ﷺ: لا تحده الأزمنة ولا تحيط به الأمكنة ولا يأخذه نوم ولا سنة.
هذا إذا كان الفعل من الله في كما هو في السورة.
ثانياً: إنَّما ل وكانا مثبتين أزلياتً ذا كان من حق الآخر التقديم؛ لأنَّ إن ح
كان متقدماً في الزمان ولحاظ الزمان عرفي, إلا أن لحاظه في ذات الله عز وجل مسن
مضافاً إلى أنهما في السورة في سياق النفي لا الإثبات.
ثالثاً: عن ضرورة وهو: كون النظر إلى الصفة الحالية أو الفعلية ث
الصعود منها إلى الصفة الأخرى: (الصفة التاريخية أو الماضية), أي إنَّه ليس ب
يلد بل لم يولد أيضاً.
رابعاً: لحاظ المشككة الماثرة اجتماعيا بين الأديان من أن الله سبحانه له
تعالى عما يقولون علواً كبيراً, فمن هنا اكتسب الأهمية في كونه أهم مقدماً وهو ن
الولد بإعتبار ما قيل: من أنَّ عُزيراً ابن الله وإنَّ المسيح ابن الله ونحو ذلك, كما ما
القرآن الكريم[], فقد قدم الأهم وقام بتأخير ما دونه في الأهمية الاجتماعية.
خامساً: إنَّ [لَمْ يَلِدْ] مُساوقة للشأنية لا الفعلية, فالمراد نفي الشأنية ومَن
شأنه أن يلد ليس من شأنه أن يولد, ولو كان من شأنه أن يلد كان من شأنه أن يول
في الخلق, فقدم [يَلِدْ] لكونها حاصلة بالفعل في حاله جل جلاله لتكون بمنز
إثباتاً على صحة الأخرى التي بعدها بنحو الدليل: الإنّي, الذي يستدل به من ا
على العلة.
قال تعالى: [وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ].
فقوله تعالى: أحدٌ اسم كان مؤخر, وهما يصح لسؤال وحاصله: ما هو خبر
كان؟.
جوابه: إنَّ في خبرها وجهين:
الوجه الأول: إنَّ خبرها كفواً وعلى هذا يجوز أن يكون [لَهُ] حالاً من كفواً و
صفة له؛ لأنَّ التقدير: ولم يكن أحد كفواً له وإن تعلق بـ[يَكُنْ].
الوجه الثاني: أن يكون الخبر: [لَهُ] وكفواً حالاً من أحد أي: ولم يكن له أحد
كفواً, فلما قدم النكرة نصبها على الحالية.
سؤال: لماذا قدم سبحانه: [لَهُ كُفُواً] على [أَحَدٌ]؟.
جوابه: أولاً: الإخلال بنسق الآيات وهذا واضح كما لو قال: لم ي
له أحد كفواً.
ثانياً: قالوا في اللغة الحديثة: إنَّ التقديم يفيد الالتفات والتركيز,
في النفي والمنفي يعني في نفي الكفوء, فإنه لا يحتمل أن نتصور له كفواً,
حقير بالنسبة إليه. فينبغي أن يؤخر تجاه عظمة الله سبحانه, قال تعالى: [و
الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ

سؤال: ما هي أرجح القراءات في [كُفُوَا]؟.

جواهب: هي سكون الفاء مع اهلمزة [كفْؤاً]؛لأنه يعني في اللغة المساوي والنظير فيكون وه الأحوط لإعتبار دوران الأمر بين الأفصح وغيره, فيتعين غير إننا نعرف أن القراءات الأربعة الأخرى لهذه الكلمة هي وجوه منسوبة إلى بعض القراء السبعة, وهي ممضاة كلها من قبل الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين وخاصة في المصحف, بقراءة حفص بن عاصم وذلك بضم الفاء وترك اهلمزة, و استشكل بعض المتأخرين[] من قراءتها بسكون الفاء وترك اهلمزة؛لضعف سن القراء السبعة.

أقول: ولكنّها محرزة بالنسبة إلى أحد القراء العشرة, فيكفي في جواز ال على ذلك كما ذكرنا ذلك في منهج الصالحين[], وأعترف به هؤلاء المتأخرين في رسائلهم[].

سورة اللهب

في اسمها عدة أطروحات:

أولاً: اللهب, بصفته لفظاً موجوداً خلاها.

ثانياً: المسد, بنفس تلك الصفة.

ثالثاً: السورة التي ذكر فيها اللهب أو التي ذكر فيها المسد على طريقة الشريف الرضي في كتابه.

رابعاً: [تَبّتَ], بالإطلاق السالم من أول لفظ فيها.

خامساً: أن نطلق عليها رقمها بالقرآن الكريم وهو: 111.

سؤال: كيف أو لماذا ذكر الله أبا لهب بكنيته دون اسمه مع أن ذلك إكرام واحترام, مع أن السياق سياق اللعنة والغضب؟.

جوابه: عدة أمور:

الأمر الأول: ما ذكره الرازي في شماه العكبري[] من: انه يجوز انه لم يعرف له اسم ولم يشتهر الا بكنيته كأبي جهل وأبي لبابة, أو ان اسمه موجود إلا انّ كان السائدة بين الناس بحيث لا يُعرف إلا بها.

الأمر الثاني: إنّه نقل[]: إن اسمه عبد العزى في حين أنه في الواقع عبد ال وليس عبداً للعزى, فلو ذكر أسمه كان على خلاف الواقع.

وبتعبير أخر: إنّ القرآن لم يذكر اسمه عبد العزى لأمرين:

1- لمانعٍ ثبوتي, وهو مخالفته للواقع من حيث كونه عبداً لله حقيقة.

2- لمانع إثباتي أو إعلامي, وهو عدم ذكر هذه الأسماء من السياق القرآني؛ لأن في ذكرها شهادةً لهم بحسن عاقبتهم وتخليدهم في القرآن، وإن كانوا أعلاماً يعرفون بها، والأسماء مظنة الاختلاف بين الناس، ولعدم وجود غرض عقلائي في ذكرهم، فالقرآن لا يذكر الأسماء لمجرد الشخص؛ لأنه ليس كتاب تاريخ.

الأمر الثالث: ما ذكره الرازي في شرحه على تفسير الكشاف []: من أنّه ذكر بكنيته دون اسمه؛ لكونه مشهوراً بالكنية، أو لأن الله ذكر الكنية وأراد مع ذلك معنى آخر, فيكون أبو لهب بمعنى أنّه إلى النار ذات لهب, وهو حاله ومصيره في الآخرة. وأما المعنى فإنّما كنيته بالكنية كلتاب وجه تعيين به إشارة إلى ما هو عليه من سوء مقامه.

أقول: إنّ لفظ أبي لهب مناسبة مع حاله الأخروي فمن اللطيف أن يسبّب بعقابه؛ باعتبار ما يؤول إليه في الآخرة من العقاب.

الأمر الرابع: إنّ اسمه الشخصي أبو لهب وهو علم له وليس بكنيته؛ لأنه يوجد له علم سواه كما يسمى: أبو الحسن وأبو الخير.

الأمر الخامس: وهو ما يشبه الأمر الثالث إلا أنه بتعبير آخر وذلك لأنّنا لا نعلم أنه من باب التعريض والتعيين اسمه عن نظر الناس وأراد أن يعلمنا ما به بالمضمون قاعدة عامة؛ وهو أن أبا لهب ذو حال في الآخرة, وهو تعبير عرفي شائع تقول: أبو البيت وأبو المال.

فإن قلت: فإنه تعالى كنى الأنبياء ورسله فهل هو أكثر احتراماً.

أقول: من حيث إنه كناه فلا ذلك الأجوبة السابقة ترد فيه.

وأما إذا سمى أنبياءه فنقول: كفى بالمرء ذاته مضافاً إلى أن المسمى أعلى من المسمّى, فكل الخلق أذلاء تجاه عظمته وموحدهم ليس مقتربين بأسمائهم بل بمدى علمهم واستحقاقهم.

ومن الواضح أنه ليس في الآية الكريمة أيّ إشارة إلى أنه أكثر احتراماً من الأنبياء سلام الله عليهم أجمعين.

مضافاً, إلى إمكان الطعن بالكبرى التي أخذتها المصادر المسلّمة كما سبق, إن ذكر الكنية تعني الاحترام دائماً, إذ أن هذا مسلّك لذلك دائماً فقد لا يكون الأمر كذلك, فإن ذكر الكنية ليس ما كان عرفياً وزن القرآن لم يكن له وجود في عصر الإسلام ولم يكن له وجود في عصر نزول القرآن مهما كان شائعاً الآن في أذهاننا.

سؤال: ما الوجه في تخصيص اليد بالتباب وهو الهلاك والخسران, وقد عزلها من السياق عن ذاته ولم يقل: وجهه أو رقبته أو أخلاقه, ونحو ذلك.

جوابه: له أكثر من وجه:

الأمر الأول: ما ذكره صاحب الميزان []: من أن يدي الإنسان هي العضو التي يتوصل بها إلى تحصيل مقاصده وبيني الله جلّ أعماله, وتباب يديه فساد ما يكتسبانه من عمل.

أقول: إنّ يديه كانتا فعلاً تؤذيان النبي ﷺ فخصصت بالذكر باعتبارها الرئيسي الذي تصدر منه المظالم والاعتداءات.

ولكن ل وال اقتصرنا على ما ذكره الميزان كان معناه إن اليدين هي سبب الذن
ترك ذكر معناً أيضاً بوجه ثان فان العين والبطن وغيرهما سبب للذنوب كلها وليست كذلك
لأهميتهما في مورد التنزيل.

الأمر الثاني: انه ذكر الجزء وأراد به الكل كما عبر عن الإنسان بالرقبة ف
قوله تعالى: [فَكُّ رَقَبَةٍ][], فيكون معنى: [تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ] إنه تَبَّ كله.

وينبغي بحسب الحكمة الإلهية أن يخص الأول للبعض والثاني للكل؛ ال
[تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ] وبهذا نجيب على السؤال الآتي:

سؤال: ما الحاجة إلى [تب] الثانية؟.

جوابه: لأمرين:

الأمر الأول: تغير نسق الآيات فإنه وان كان حرف الباء موجوداً في نهايات
الآيات إلا انه حذفها – اعني [وَتَبَّ] الثانية – يؤدي إلى تكرار لفظ الله بمرتين
على خلاف الحكمة والبلاغة.

وهذا هو الفرق بين (القافية) و (النسق) ففي القافية قد يستعمل نفس
بمعنيين بخلافه في النسق فقد ذكرت (وَتَبَّ) الثانية لمنع ذلك, وهو ما حصل

الأمر الثاني: إنَّ من قطع الكل على الجزء أي تبت يداه بل تب كله. وعدم
الأمزمة بين تبابت اليد وتبابت اليد وهو أعمالها فان المقصود تبابت الكل بين الفا
المعنى: تب عمل أبي لهب والا مزمة بين عمله وذاته كما قلنا, فان العمل قد يغي
وتنتهي له الحرمة والشفاعة وعندئذ لا يكون التبابت لذاته, الا انه إذا تب له تعين
النار باعتبار غير مستحق للتوبة.

أو نقول: إن عمله يستحق أقل ما يستحقه؛ لأن أصل ذاته يستحق ط
النبي ﷺ بل عداوة الأصنام وشرب الخمر وغير ذلك فتكون [وَتَبَّ] الثانية لم
أعماله, فتتعين الإشارة إليها والتصريح بها.

سؤال: في قوله تعالى: [ما أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ].

ما الفرق بين ماله وما كسب, فان الذي يكسبه هو المال فلماذا التكرار؟.

جوابه:

أولاً: ليس هناك من مانع من التكرار ولا من محذور من التفسير على
معنى: ماله الذي كسب.

ثانياً: إنَّ [كَسَبَ] بمعنى الفعل الاختياري ونتائجه لا بمعنى المال.

فان الفعل ونتائجه يصدق عليها المال والكسب وإنما يكون المال باعتبار

والسلطنة عليه والحيازة له, ومن ذلك ما يروى عن النبي ﷺ حين سئل عن الزوج
قال: تلك زوجتي وهي أودع وأنا أدعو الله بطول البقاء, لأن أدعو أملاكاً خير من
ودع يملكني, فقد عبر عن السيطرة والقدرة بالملك.

ومنه قوله تعالى: [بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ][] أي: تحت سلطنته وقدرته.

فالفعل الاختياري نحو من الكسب ونحو من المال حين يكون الفرد قادرا
ومتسلطا عليه, وقد تكررت ذلك في القرآن الكريم قال تعالى: [فما أَغْنَى عَنْهُمْ مَا
يَكْسِبُونَ][], وقال: [كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ][], وقال: [ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَ
وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ][] إلى غير ذلك من الآيات.

فمن الواضح من تلك الآيات: إنَّ [كَسَبَ] بمعنى الفعل الاختياري ونتائج
بمعنى المال ولم يرد الكسب بمعنى المال في القرآن الا في مورد واحد وهو قوله
[أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ][] أي: من المال الحلال.

أما بقيَّة الآيات الكريمة فهي غير ظاهرة بالمال, بل الظاهر منها ما هو الأعم
من فعل اختياري من طاعة وعصيان.

ومن هنا قال المعتزلة باصطلاح الكسب في علم الكلام, يريدون الفعل
الإختياري أو نتائجه الدنيويَّة أو الأخرويَّة, ولم يوافقهم على هذا الاصطلاح الإمام
والأشاعرة.

أما الأشاعرة فلأنهم مجبرة, وأما الإماميَّة فلأنهم نفوا الجبر والتفويض ف
يكون الكسب أقرب إلى معنى الجبر؛ لأن إسناده إلى الله سبحانه ويصبح كأنه
بالعبد لا يمكن فكاكه عنه, والكلام عنه في محله.

فإن قيل: فإن الكسب في القرآن الكريم مسند إلى الفاعل البشري.

قلنا: نعم, وهو فعله الاختياري إلا انه استعمال مجازي في الأصل حتى يكو
إصطلاحاً؛ لأنه يجب أن يقوم على معنى حقيقي.

أما المال فمستعمل في القرآن كله بالمعنى العرفي وهو الثروة قال تعال
الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ][], وقال سبحانه: [وَتُحِبُّونَ الْمَ
جَمًّا][], وقال: [الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى][], وقال: [مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَهْ][] إلى غير ذلك

إلا في هذا المورد من سورة اللَّهَب فانه قابل للوجهين: المال والكسب, ومث
قوله تعالى: [يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ][].

وعلى أي حال فكل منهما أطروحة قابلة للتصور والفهم غير ان الظاهر القر
هو ان المال هو الثراء والكسب هو العمل.

سؤال: لماذا وصف النار بذات لهب مع أن كل نار هي ذات لهب؟.

جوابه من وجوه:

أولا: لأجل النسق القرآني لنهايات الآيات ولولاه لما كان مستقيم.

ثانياً: لأجل توضيحها وصفها بذلك زيادة في الإهانة والتنقيص
لهب.

ثالثا: إنّ اللهب وان كان مالزما من النار العرفيّة كبرت أو تصغرت, ومن هنا
يغني ذكر أحدهما عن ذكر الآخر كما هو المفروض في هذا السؤال.

إال ان الواقع إن النار أعم من ذلك وأوسع مفهوما فهي تعني الحرارة العاليّة
كان مصدرها, وجهنم مصداق مهم من ذلك.

وقد ورد[]: إن في كل درك من دركات جهنم ثالثين ألف من أنواع العذاب.

وورد[]: إن أشد الناس عذابا في جهنم سبعة: خمسة قبل اإلسالم واثنان بعد
توابيت مقفلة.

فالمهم اآلن انه ال يمكن أن يكون اللّهب موجوداً في هذه التوابيت.

إذن, فالنار ذات اللهب حصة من جهنم أو بعض منها, وهي التي يصالها هذا
المشرك, وقد ورد وصفها في آية أخرى [إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ][].

إذن, فاللهب والشرر قد يكون ضخما جدا كالقصر أو كالجمل: [كَأَنَّهُ جِمَالَةٌ
صُفْرٌ][], مع انفجارات تقتضي رمي مثل هذا الحجم الضخم من النار إلى مسافة ب

سؤال: إنّ [حَمَّالَةَ] صيغة مبالغة وليست أسم فاعل فلماذا أعرض عن ذكر اس
الفاعل وقال: حاملة الحطب؟.

جوابه: من الناحيّة الكبروية والصغروية:

أما من الناحيّة الكبرويّة, فان استعمال صيغة المبالغة ألجل الداللة على ا
والشدة.

وأما اسم الفاعل, فيصدق على المرة الواحدة فيكون على خالف المقصود.

وأما صغروياً: فإنه من الواضح أن المراد إن تلك المرأة كانت كثيرة حمل
الحطب دائماً أو في كثير من األحيان وهذا يعني:

أوال: إنّها كانت تحمل الحطب إليذاء رسول الله ﷺ وهي تكثر من ذلك ألجل
اإلكثار من أذيته.

ثانيا: إنّها كانت تحمل الحطب كمهنة أي تتخذ األجر عليه, ال إنها تبيعه و
سمّيت حطابة, ولم يرد ذلك في القرآن الكريم.

ويمكن ضم احد هذين الوجهين إلى اآلخر, فقد يكون كسبها من حمل الحطب
وألجل إيذاء الرسول ﷺ فهي حطابة من كلتا الجهتين.

سؤال: ما هو مؤدى حمل الحطب؟.

جوابه: إن حمل الحطب في اآلية يعطي إشعاراً بأمرين:

األمر األول: إنّه يدل على حمل الذنوب والطغيان والعصيان, قال تعالى: [وَ
آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا. مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا. خَالِدِينَ فِيهِ وَ
لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا][], وقال سبحانه: [وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ][], و
[لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ][].

الأمر الثاني: إن ّفيه إشعارا أيضا ًعلى أن حمل الحطب يؤلم الظهر؛ لأنه ث
ـ وأولا ًـ وفيه خز ـ ثانيا ً ـ بل لعله يؤدي إلى الدماء والمضاعفات الصحية ّ.
وحسب النقل التاريخي إنها ـ قاتلها الله ـ كانت تتعمد أن تأتي بالحط
سُئلة يكي كل إيذاء للرسول ﷺ. وهي بذا العمل كانت تؤذي نفسها وتظ
إبادة الشر لها مادياً ومعنوياً, وباعلنوان الأولي وهو الخزي والعنوان الثانوي وهو
الظلم.
سؤال: ما هو مضمون هذه الصفات المسندة إلى تلك المرأة وهي كونها [حَمَّالَةَ
الْحَطَبِ. في جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ]؟.
جوابه: إن ّهاتين الصفتين إما أن يكونا معا ًفي الدنيا وإما ّأن يكونا معا ً
الآخرة وإما ّأن يكون كلاهما معاً يكون إحداهما في الدنيا والأخرى في الآخرة
في الدنيا والآخرة معا ً.
فتكون الاحتمالات أربعة. فما هو منها الموافق لظهور القرآن بالمقدار ا
ي ُعجد ُجحة فيه وما هو المخالف له؟
الاحتمال الأول: إن ّكلا الأمرين يتحققان في الدنيا فهي تحمل الحطب في ا
وفي جيدها ـ أي رقبتها ـ حبل من مسد يتعلق به الحطب.
وهذا هو سبب نزول السورة وهو لا يُنافي شيئا ًمن السياق.
الاحتمال الثاني: أن يكون الوصف الأول في الدنيا والثاني في الآخرة, ب
حمالة الحطب لإيذاء الرسول ﷺ وفي الآخرة يكون في جيدها حبل تجرها الملائكة
بواسطته إلى النار.
ولكن يرد على هذا الاحتمال إشكالان:
الإشكال الأول: إن ّ[فِي جِيدِهَا] جار ومجرور ينبغي أن يتعلق بفعل أو ش
وليس هناك فعل إلا قوله: [سَيَصْلَى] وفاعله مذكر والمراد به: أبو لهب, ولا يمكن
يتعلق الجار والمجرور به؛ لأنه مؤنث فكيف تكون متعلقه به مفسدا ًللسياق القرآن
فإن قلت: يمكن تقديره مؤنثا ًليصلح متعلقا ًللجار والمجرور كأنه قال:
مرأتها حمالة الحطب.
قلت: لا يمكن أن يتعلق الجار والمجرور بفعل محذوف ولم يقل به أحد
النحويين فالمتعين أن يتعلق الجار والمجرور بـ[حَمَّالَةَ] أي: بهذه الصفة.
ولكن يرد عليه: إنّنا إن افترضنا أن في جيدها حبل من مسد في الآخرة, وهي
حمالة الحطب في الدنيا فكيف يكون هذا تنافي في المعنى والسياق.
الإشكال الثاني: إن ّالحبل الذي يكون من مسد في الآخرة أضعف من أن يؤث
أو يمكن أن تجر به الملائكة تلك المرأة الشريرة, فإن الحبل من المسد يتقطع
فإن قلت: إن حبل الآخرة غير حبل الدنيا, بل هو مناسب مع وجودها الأخروي
فلا يكون قابلا للانقطاع.
قلت: نعم, ولكنه ّعندئذٍ لا يكون من مسد, بل من شيء آخر.
فإن قلت: إن ّالقرآن سماه ّمسدا ً.

قلت: إن المسد وه الحبل المفتول من الليف. فان أخذناه بمعناه الحقيقي
المادي فانه ال ينسجم مع الآخرة كما أوضحنا. وان أخذناه بالمعنى المجازي, فهو ي
مع الآخرة.

ويمكن أن نعطي لذلك أطروحة, كما يلي:

إنّ المسد وه الليف, لكن الذي أفهمه: إنّ مسد أي: فرك, والحبل يصنع بالم
والفرك, فحبل من مَسَد أي: حبل ممسود ومفتول. وحينئذ يمكن أن يكون بساني وجوده
الآخرة؛ لأنه لن تتعين مادته فقد يكون الحب مفتول الشديد القوة.

الاحتمال الثالث: إنّ تلك الصفتين في الآخرة فال يكون دليل على وج
الدنيا.

وقد يُعَدُّ وجود الدليل اللفظي على صحة هذا الاحتمال, وهو إن حمالة الحطب
حال من [تصْلَى] التقديريٌة, والو مرجع اهل غيراها.

إالّ أن الصحيح: إنّ الحال يكون من الاسم ال من الفعل وليس كالظرف والجا
والمجرور فهو حال من امرأته. وان حالها الدنيوي على ذلك معه ينفي هذا الاحتمال,
مضافاً إلى حال إيذائها للنبي ﷺ الثابتة تاريخيا.

الاحتمال الرابع: أن يكون كالمها موجودا في الدنيا والآخرة.

وهو الذي ذهب إليه المشهور, وصاحب الميزان ﷺ حين قال[]: والظاهر ان
المراد بالآيتين: إنها ستتمثل في النار التي تصلاها يوم القيامة في هيئتها
م من حبل تحمل الحطب في الدنيا.. فتعذب بالنار وهي تحمل الحطب وفي جيدها حبل ...

أقول: وهو معنى له درجة من الوجاهة والإشعار به قائم, خاصة إذا ضممنا
الفكرتين السابقتين وهما: إنّ المراد بالحمّالة هو حمل مسؤوليٌة الذنوب, وان المر
بالليف ما يساني وجوده مع وجود الآخرة.

لكنّه من التفسير الباطني, وليس هناك دليل لفظي عليه وذلك لأن الح
الخشب المتكسر, وأما التعبير عنه بالذنوب فهو مجازي.

والمسد هو الليف أو الحبل المفتول, فان هذا يصرف فرعاً إلى الحبل الد
الأخروي. ومعه نحتاج إلى ذوق معنوي في الفهم على أنها, يعني: هذه المرأة, تحشر
على نفس تلك الهيئة في الآخر. وال يتعين ذلك بحسب الحكمة الإلهية, وال ق
إالّ أنه نفهم أنها مع ما في الدنيا ويكون السياق دال على وجودهما هناك. ب
الحال, أو باعتبار أن الحبل من مسد, إنما يكون في جهة منه تجر به تلك المرأة إل
وهذا بعيد, إال أن يراد بالمسد شيء آخر مجازاً وهو أيضاً خالف الظاهر.

وإذا تمّ, فستكون وحدة السياق على أن كليهما هناك, وهذا ال دليل عليه ب
الدليل على خالفه كما سبق. مضافاً إلى ضرورة وجود حبلين في الآخرة في
حبل هو المسد وهو بعيد؛ لأنه في الدنيا واحد وان حبل المسد حبل الحطب وحبل
الحطب, ولكنها تجر في الآخرة بحبل آخر ال محالة.

فإن مقتضى التشابه التام بين حالها في الدنيا وحالها في الآخرة, وه أن
ف إلاً الق عاًروصت نكمم وهو ,منهج إلى هب رجتو بطحلا هب لمحت دحاو لبح اهديج في
أنه غير عملي, بل حبل المسد للحطب وهناك حبل آخر تجر هب وهو ام ال يستفاد
الآية بل السياق يعطي وجود حبل واحد.

إذن, يرجع القول بأنها تعذب في الآخرة كغيرها من المجرمات, وليس تماماً
كحالها في الدنيا, كما هو عليه مشهور المفسرين.

الوجوه الإعرابيَّة في السورة:

[تَبَّ]: بك الك وجوديها في السورة يمكن أن تكون إنشاء بمعنى الدعاء, ويم
أن تكون إخباراً.

أما الإنشاء بمعنى الدعاء, فتفسيره من الله سبحانه وتعالى عدة أطروحات
الأطروحة الأولى: إنَّه نحو من أساليب البلاغة, فانه كما يستعمله المخلوق
يمكن أن يستعمله الخالق.

الأطروحة الثانية: إنَّه دعاء لنفسه بأن يفعل, فكل فاعل اختياري يمكن
نفسه اختيارياً أو حقيقة, أو باعتبار تنزيل الشخص الواحد منزلة شخصين.

الأطروحة الثالثة: إنَّ بعض الأسماء الحسنى تدعو بعضاً فكما ان الرحمة ت
على غضبه أي انها تدعو بعضها بالغضب, إمّا تكميلاً أو تنقيصاً, فكذا الحكمة تدعو (
الانتقام) لأن مقتضى الحكمة الانتقام منه وهكذا.

الأطروحة الرابعة: إنَّه إنشاء بمنزلة التنبؤ.

فان قلت: إنَّ التنبؤ يكون للمستقبل فيدل عليه الفعل المضارع, فل
بالماضي؟

قلت: هذا الأسلوب متكرر كثيراً في الأسلوب القرآني وهو تنزيل ما هو م
منزلة ما هو ماضٍ لعدة أهداف:

أولا: لأهميته.

ثانياً: للتأكيد على وقوعه.

ثالثاً: للتأكد من حدوثه والفراغ منه.

وأمّا إذا أريد بها الإخبار كما هو الأقرب, فهنا وجوه:

أولاً: إنَّها اخبار عن الآخرة, فيكون بمعنى المضارع كما سبق.

ثانياً: إنَّها اخبار عن الدنيا, يعني: إنه قد هلك في نفسه فعله باعتبار
القبيح.

ثالثاً: إنَّ الأظهر هو النظر إلى نتائج الفعل, وهو الرسوب في الامتحان الإ
وهو الهلاك المعنوي الحاصل فعلا, وهو على معنى الفعل الماضي.

وهذه الاحتمالات تأتي في كلا الفعلين: [تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ]. وهي
الثاني أوضح.

وفرقه عن السابق: إنَّ في الآخرة عقابه, وأما في الدنيا فيريد به أحد أمر

الأمر الأول: نفس عصيانه فتبت, أي: عصت يدا أبي لهب وعصى هو أو ضي
فنفس العصيان هو الهلاك. أو يلحظ بصفته على تمام الهلاك.

الأمر الثاني: أن يدار بالهلاك الأثر الوضعي إلى إيذاء الرسول☜, وهو يحص
في الدنيا. وهو تعبير آخر عن الفشل في الامتحان الإلهي.

سؤال: ما المقصود من حرف [مَا] في قوله تعالى: [مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ]؟

الجواب: قال أبو البقاء العكبري[]: [مَا أَغْنَى] يجوز أن يكون نفيا أي: لم
عنه ماله وكسبه في نجاته من العقاب, وان يكون استفهاما أي: استفهاما استنكا
للاستهزاء.

بمعنى هل أغنى عنه ماله وما كسب, ولو يكون بمعنى الذي فيكون المعنى:
الذي أغنى ماله وما كسب فيتحول النفي إلى إثبات فيفسد السياق ويكون ق

سؤال: لماذا استعمل [مَا] بدل عن [مَن]؟.

فان قلت: إن في ذلك احتقارا له باعتبار الحيوانات.

قلت: إن هذا مطعون بكبرى وصغرى:

أمّا كبرى: فلعدم إمكان إعادة الضمير أو اسم الموصول مجازا, فإنّ هذا غير
مقبول لغويا.

وأما الصغرى: فلأننا لو تنزلنا عن ذلك وقبلنا به مجازا فالقرائن المت
بخلافه؛ لأنه سبحانه اسم الموصول إثباتا كما ذكرنا فصونا لكلام الحكيم ع
يتعين أن لا تكون [مَا] موصولة, ومعه لا معنى للاستعمال [مَن] بدل عنها.

وقوله تعالى: [وَامْرَأَتُهُ] أما عطف مفرد على مفرد, فتكون فاعلا إفراديا مع
على الضمير في سيصلى أي: هو سيصلى, وأما عطف جملة على جملة, كما سيأت
بيانه.

وقوله تعالى: [حَمَّالَةَ] فيها قراءتان: بالنصب وهو الأشهر وبالرفع.

فعلى الرفع تكون خبرا لمبتدأ محذوف تقديره هي, وبالنصب تكون حا
أي: للشكل هذا على الآخرة أو في الدنيا وفي الآخرة, والمعنى: إن [وَامْرَأَتُهُ]من
حمالة الحطب.

أمّا في الدنيا فواضح وأما في الآخرة فله وجهان:

الأول: ما ذكره العكبري بقوله[]: ويقرأ بالنصب على الحال أي: تصلى ا
مقوله الذلك.

أقول: إن ظاهره مرادة ليس النطق بل الصدق.

الثاني: إنها تحشر إلى جهنم وقد كانت في الدنيا حمالة الحطب.

وقوله تعالى:[فِي جِيدِهَا] جار ومجرور متعلق بمحذوف خبر مقدم.

و[حَبْلٌ] مبتدأ مؤخر, وهي جملة مستقلة بتقدير حرف العطف أي: إنها حمال
الحطب في جيدها حبل من مسد. وهذا أولا وإما أن يكون للعطف أو للحاليَّة.

فإن قلت: إنّ الجار والمجرور سيتعلق بفعل محذوف تقديره (ستصلى)
غير مقبول نحوياً مع العلم أن الجار والمجرور في قولنا: زيد في الدار أيضاً ي
بمحذوف بإجماع النحويين فلماذا ال نقبل ذاك المحذوف؟

قلت: إنّ هذا قابل للمناقشة صغروياً وكبروياً:

أما صغروياً: فإنّه هناك فرق بين الجملتين من ناحية التقدير فإن التق
قولنا: زيد في الدار هو إفراديٌّ. بين ما في هذه الجملة من
السورة الشريفة هو جملة: ألها (ستصلى) مقدرة فإذا جاز التقدير في اللفظ ا
فإنه ال يعني الجواز في المعنى التركيبي.

وأما كبروياً: فنقول: إنه باإلمكان االستغناء عن التقدير حتى في الخب
في الدار, فإن الكون واالستقرار مأخوذ باالداللة االلتزاميّة من الجار والمجرور
يكون في الدار إالّ إذا كان كائناً أو مستقراً فيه.

إذن, يمكن اعتبار الجار والمجرور بنفسه خبراً بدون تقدير.

فان قلت: هذا بالنسبة إلى الجملة اإلسميّة, ولكنّه يضيق بالجملة الفعل
قولنا: صعدت على السطح, فإن الجار والمجرور ال بد أن يتعلق بالفعل المنط
صعدت.

وهذا قابل للمناقشة من وجهين:

أوالً: إنّه إذا كان الفعل منطوقاً فال بأس أن يتعلق به الجار والمجرور, وأما
كان مقدراً فال حاجة إلى التعلق به؛ ألنّ التقدير على خالف األصل وعلى خالف
العرفي.

ثانياً: إنّه ال حاجة حتى إلى التعلق بالفعل المنطوق فإن (صعدت) لها مع
واضح ومعنى الجار والمجرور متعلق بها تعلقاً سياقياً لدنا على أن الصعود كان على السطح, وكون
الفعل بالمعنى الميكانيكي النحوي ليس ضرورياً البتة.

هذا كله في الحديث على تقدير عطف المفرد على المفرد في قوله تعالى
[وَامْرَأَتُهُ].

وأما إذا كان عطف جملة على جملة فما هو مدخول الواو؟

أما [حَمَّالَةَ] فبالنصب [وَامْرَأَتُهُ] مبتدأ و[فِي جِيدِهَا] الخبر, أو ان الخبر هو [حَبْ
هو جملة: [حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ].

وأما [حَمَّالَةَ] بالرفع فتكون هي الخبر, ويكون [فِي جِيدِهَا] إما نعت أو حال.

سؤال: ما الحاجة إلى ذكر قوله تعالى: [وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ] مع أن الناس
كانوا يعلمون ذلك؟.

جوابه من وجوه:

أوال: إنّ المراد بهذا الخبر هو زيادة االزدراء بأبي لهب بأنه يصلى ناراً ذاتا
لهب وهو أيضاً متزوج من امرأة حقيرة وحطابة.

ثانياً: إنّه هالك في اآلخرة ومتزوج من امرأة مؤذية للرسول ﷺ؛ ألنه كان
راضياً بفعلها.

ثالثاً: إنَّه سيصلى ناراً ذات لهب في الآخرة, وامرأته تحشر إلى جهنم على الحال الموصوفة, أو هي في الدارين كذلك.

وكل هذه المعاني يمكن أن تكون صحيحة.

سؤال: لماذا قال: [حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ] ولم يقل: حبل مسد مع انه كافٍ في بيان المعنى؟.

جوابه: إنَّ كلا الأمرين جائز في اللغة ولكنَّه متعين في السياق القرآني؛ حفاظا له وبدونه يكون السياق فاسدا كما هو واضح.

هذا إذا كان المسد بمعنى الليف.

أما إذا كان بمعنى الفتل فانه يجوز كلا الأمرين: وجود [مِّن] وعدمها,

نقول: حبل فتل أو حبل من فتل.

وتقول: حبل مفتول, وفي حالة اسم المفعول هذا يتعين حذف من وحيث أن مستعملة في الآية الكريمة إذن, نعرف بالقياس الاستثنائي إنّ مسد ليس بم

نعود إلى فكرة عطف الجملة على الجملة في قوله: [وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ. فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ].

أي: و[فِي جِيدِهَا] الواو واو عطف بين الجملتين وهي الاستئنافيَّة في إصط فتكون [امْرَأَتُهُ] مبتدأ و[حَمَّالَةَ] ـ بالرفع ـ خبره وفي جيدها حبل من مسد نعت أ

أما إذا نصبنا [حَمَّالَةَ]كما هو المشهور فتكون حالاً, ويكون الخبر هو الجار والمجرور. وقوله: حبل من مسد أي: هو حبل من مسد ولكن ذلك مرجوح, والأفضل أن يكون حبل من مسد جملة ابتدائيَّة: مبتدأ وخبر تقع خبراً لامرأته فيكون الخ بدل أن يكون مفرداً.

سورة النصر

في اسمها عدَّة أطروحات اتضحت أسبابها مما سبق:

أولاً: النصر.

ثانياً: الفتح.

ثالثاً: السورة التي ذكر فيها النصر أو التي ذكر فيها [الْفَتْحُ].

رابعاً: [إِذَا جَاءَ].

خامساً: رقمها في الترتيب الموجود للقرآن الكريم وهو: [110].

سؤال/ما معنى [جَاءَ] في قوله تعالى: [إذا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ]؟

جواب: معناه حصل الفتح وحدث، والمراد إما المجيء في الزمان أو بتقدير
الزمان..

يعني إذا جاء يوم الفتح أو زمانه, أو يراد به المجيء المعنوي وهو الحصول
والتحقيق نفسه.

وهو تعبير آخر عن الخلق في قوله تعالى:[وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شد
فسمى عمليَّة الخلق بالتنزيل أي: من العالم الأعلى إلى العالم الأدنى وكلمة جاء
متضمنة لنفس هذا المعنى.

سؤال: ما الفرق بين النصر والفتح؟.

جواب:الإشكال أنهما مختلفان لغة ومفهوما وأراد تعالى التنبيه على الك الم
و يمكن تصورهما على عدة مستويات:

الأول:أن يكونا معا في الدنيا، وهذا هو المنحى التفسيري المشهور أو الم
فيكون النصر مقدمة للفتح وربما حصَلَ بُعيد الفتح كمكة.

الثاني: أن يكونا معاً في الآخرة أي: النصر المعنوي والفتح المعنوي, وي
النصر على النفس الأمارة بالسوء, ويكون الفتح بمعنى فتح العقل وإمكاني
العلوم سواء كان ذلك من الظاهر أو من الباطن قال تعالى: [أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ ال
ليُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ][]أي: بما فتح الله عليهم من المعارف والعلوم لا بمعنى
وإذا كان الفتح متزايدا وعميقاً في العقل فهو الفتح المبين, قال الله تعالى:
فَتْحاً مُبِيناً]().

الثالث: أن يكون أحدهما دنيويا والآخر معنويا أو أخرويا وعلى هذا المستوى
يكون المعنى: إن تنتصروا انتصاراً دنيويا نفتح لكم فتحاً معنويا, إلا أنّ هو
تأبى هذا الوجه وتعدم أحد الوجهين السابقين.

والفرق بين النصر والفتح هو: إنّ النصر يتضمن المقدمات بين المف
النتائج ولذا قيل: المدد هو في ما يحقق العلل الفاعلة أو في العلل المادية ما
يتم بالتسديد الإلهي والرحمة الإلهيَّة.

وعلى أي حال, فكل فتح يحتاج إلى مقدمات، وأهم مقدماته: النصر وأزاله
العوائق، وهذا معنى راس كل فتح ونصر, سواء كان مادياً أو عسكرياً أو عقلي
نفسياً أو في أيِّ عالم خلقه الله تعالى.

سؤال: هل المراد فتح ونصر معين أو كلي؟.

جواب: إنّ في ذلك عدة أطروحات:

الأطروحة الأولى: إنّ المراد به فتح مكة وفي ذلك نقطة ضعف ونقطة قوة:

أما نقطة ضعفه فهي المخالفة للرواية () على أنّ هذه السورة نزلت قبل و
النبي ﷺ بسنتين, في حين أن فتح مكة وقع قبل ذلك بعدة سنوات ومن المس

يكون البعد ألزماني كبيراً بين فتح مكة ونزول السورة إذا كانت قاصدةً له, وم
تلك الروايةٌ مخالفة لظاهر القرآن الكريم فتسقط عن الحجيةٌ؛ لان ذاك البعد لأ ل
يكون كالقرينة على أن المقصود معنىً أخر بالقياس الاستثنائيي.

ونقطة القوة فيه: استعمال لفظ [الفتح] الدالة على أن مكة المكرمة كانت
محصنةً بالسور أو بالقوة الكامنة فيها ولم يحصل مثل هذا الفتح في عصر الن
كمة, وتكون الألف واللام عهدية أي: إشارة إلى ذلك الفتح الرئيسي, وأما فتح ا
المنورة فلم يحصل بالقوة بل بالصلح.

وبذلك تندفع تلك الروايةٌ المشار إليها باعتبارها مخالفةً لظاهر القرآن ا
ويتعين كون السورة بناءً على هذه الأطروحة نازلة بعد فتح مكة مباشرةً.

الأطروحة الثانية: أن الإشارة إلى واقعة مهمة ولكنَّها مجهولة, تصحيحاً
للروايات المرويةٌ في المصادر العامة(): بأنها نزلت قبل وفاة النبي ﷺ بسنت
وهذا في نفسه مستبعد؛ لأن تلك الحادثة إذا كانت مهمة حقيقيةٌ كانت مرو
ومعلومة تاريخياً ولا يمكن لها عادة أن تكون مجهولة.

الأطروحة الثالثة: أن يراد بالنصر والفتح معناهما الكلي القابل للانط
كل نصر وفتح وهذا معنى جيد, وان أستبعده الطباطبائيي().

إن قلتَ: إنّ فهم المعنى الكلي مترتب على كليةٌ اللفظ كما في الفتح إ
الألف واللام فيها للجنس, ولكن ذلك مفقود في [نصر] فإنها نكرة لا تفيد ال

قلتُ: إنّ كلمة [نصر] مضافة إلى معرفة فتكون قابلة للشمول والإطلاق,
اوكد من إطلاق الألف واللام؛ لأن الألف واللام يحتمل فيه العهديةٌ, ولكن ينعقد س
واحد من اللفظين على كون [الفتح] أيضاً يراد به المعنى العام. فيكون ذلك
أن الألف واللام جنسيةٌ لا عهديةٌ بجعل ما هو متيقن قرينة على ما هو مشكوك كما ه
المقرر في علم الأصول.

وبعد ضم ذلك إلى ما نقلنا من شمول الانتصارات الدنيويةٌ على مراتبها
والفتوحات الأخرويةٌ على مراتبها أيضاً, يثبت الشمول لكل ذلك.

وقوله تعالى: [رَأَيْتَ النَّاسَ] يراد به الثبوت لا الإثبات بالخصوص, أو
ك تلك المراتب المترتبة عماً, يعني الإثبات المطابق للواقع والمطابق للثبوت. ومفه
ظهوره المطابقي, أما مفهوم الثبوت فهو دخول الناس في دين الله سواء حصلت تلك ا
لهم والتعرف عليهم أم لا.

أو يكون المراد المعنى الشامل للإثبات والثبوت يعني:[إذا رأيت النَّاسَ ي
في دين اللَّهِ أَفْوَاجاً] وكانت رؤيتك صادقة [فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ].

وهذا نظير قوله تعالى: [فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ](), يعني الجمع ب
شهود الهلال بين الإثبات والثبوت يعني الرؤيةٌ المطابقة للواقع.

سؤال: ما هو محصل قوله تعالى: [إذا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ]؟

جواب فرط في رمأ لعج اهب داري ةٌيطرش ةلمج [إذا جاَء]: ةلمج ّنإ :هباوج
رافغتسالاو دمحلاو حيبستلاب هناحبس الله ركذب طرشلا
ولكن يمكن أن نعقد لها دلالة التزامية على كونه إخبارا عن حصول النصر
وذلك على مستويين:
المستوى الأول: أن يكون إخبارا عن الماضي أي: ان فتح مكة قد حصل, وقد
رأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا, فسبح ـ إذن ـ بحمد ربك.
المستوى الثاني: أن يكون إخبارا عن المستقبل أي: سوف يحصل ذلك, و
ذلك سبح بحمد ربك واستغفره. ونظيره قوله تعالى: [غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى ا
مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ. فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ ي
الْمُؤْمِنُونَ. بِنَصْرِ اللَّهِ]().
ولكن هذا إذا فهمنا من النصر والفتح المعنى الجزئي سواء كان الحاصل فعلاً في
الماضي أو يحصل في المستقبل, غير ان الأمر ليس ينبغي أن يكون على ذلك
أهم القرائن على نفي ذلك ما يسمى بأخبار الجري وهو ما ورد () عن المعصومين ☝:
إنّ القرآن حي لم يمت وانه يجري كما يجري الليل والنهار وكما يجري الشمس والق
ويجري على أولنا كما يجري على آخرنا.
فمن هنا لا ينبغي لنا أن نفهم من القرآن الكريم في أي موضوع معنى جز
بل يتعين فهم المعنى الأوسع والاهم.
فإذا فهمنا المعنى الكلي يعني: أي ُنصر وأي ُفتح فلكل نصر وفتح ح
الماضي أو يحصل في المستقبل فهو سبب انطباق جواب الشرط بذكر الله و
واستغفاره.
وهذا من قبيل التنبؤ ليس لكن ولو ًجزئيا, ومن أوضح مصاديقها أو.ع
ظهور الإمام صاحب الأمر (عجل الله فرجه), وإنه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت
ظلماً وجورا فهو نصرٌ من الله وفتح.
سؤال: ما المراد بدين الله؟.
فإنه قد يقال: إنّ المجتمع المعاصر لنبي ﷺ لم يدخلوا في دين الله اولا
الواقعي؛ لأنهم كانوا غير ممحصين وجهة ذلك بدليل قوله تعالى: [أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ
عَلَى أَعْقَابِكُمْ]() ومن يُحتمل فيه الظلال لا يمكن أن يكون متكاملاً في الإيمان.
جوابه: من عدة وجوه:
الوجه الأول: إنّ المراد من دين الله: إظهار الشهادتين وهو ما حصل فعلاً عند
فتح مكة وبعده دخل الناس أفواجا في دين الله بهذا المستوى.
الوجه الثاني: المراد منه الدين الذي يوصف بأوصاف محدودة من دون حاجة
إلى التدقيق بقيود كثيرة, ونريد به إظهار الشهادتين مع شيء من الالتزام بطاعة
وطاعة رسوله وهذا أيضاً قد حصل.
فإن قلت: لكنَّهم انقلبوا على أعقابهم بعد ذلك.

قُلْتُ: إنَّ هذا من الإيمان المستودع يزيل الإنسان من وسوسة الشيطان أفعاله باختياره,
الشهادتين ال يفانيي أن ويع قد خلوا في دين الله بشكل مع تعدد به وليس بمجرد إظهار
الوجه الثالث: إنَّ المراد من دين الله: الدين الخالص أو الواقعي, وهو الذي
دخلوا به هم القلة من البشر.

ولكن إذا فهمنا ان المراد هو الأجيال المتعاقبة من أول الإسلام إلى يوم القيامة
فسوف يدخل في دين الله أفواجاً من المؤمنين, فيكون ذلك مصداقاً كافياً للآية
فإن قلت: إنَّ قوله: [وَرَأَيْتَ] ظاهر في كونه في حياة النبي ﷺ.

وجوابه: أولاً: إنَّ إذا قلنا إنَّ [وَرَأَيْتَ] مخصوص بالنبي ﷺ فتكون بزمن
القرينة المتصلة على أن المراد بدين الله هو الدين الظاهري الذي يتناسب مع ع
الناس.

ثانياً: أن يكون المراد به غير الرسول ﷺ وان كان هو المخاطب بالمباشرة
بحسب قول الشاعر: إياك أعني واسمعي يا جارة, أو أن المراد هو الرسول وغيره.

ثالثاً: إنَّ ﷺ يرى الأمور في كل زمان ومكان باعتبار تحقيقه الواقعيَّة
العليا التي هي خير الخلق وأشرفه, إذ توجد حيث لا يوجد مكان ولا زمان فيكون
المخصوص بالخطاب.

قوله تعالى: [فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ].

ويمكن أن يعرض عن السؤال عن المناسبة بين النصر والفتح من جهة, والت
والاستغفار من جهة أخرى على شكلين:

الشكل الأول: إن التسبيح والحمد والاستغفار مطلوب على كل حال, فما ه
علاقته بالنصر خاصة؟.

جوابه: من وجهين:

الوجه الأول: إنَّ الآيات الكونيَّة والحوادث المهمة ينبغي زيادة ذكر الله تعا
وعلل أو صحيح للمتحنة جاءت انها إن من ذا عظمته وقدرته على كل دواناه؛ فيها
البلاء, ولذا كرر سبحانه وتعالى كثيراً في كتابه الكريم: [لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ](),
يَتَذَكَّرُونَ]() وغير ذلك.

ومصداق ذلك صلاة الآيات وصلاة الاستسقاء وصلاة الجنائز, فإن هذه
الأمور تذكّر بوجوب الله وعظمته, قال تعالى: [حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ
طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمْ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ
بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنْ الشَّاكِرِينَ. فَلَمَّا
إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنفُسِكُمْ][].

وهكذا حال النفس بالأمارة السوء لا تذكر الله إلا في البلاء أو في الرخا
ال تعرفه, والنصر والفتح نوع من البلاء فلا بد من التسبيح والحمد والذكر
النفس الأمّارة ولأنها عطاء مباشر من الله سبحانه وفضل منه ونعمة.

الوجه الثاني: ليس المراد أيجاد أصل التسبيح والاستغفار لكونه موجو
لدى المؤمن, وإنما المراد زيادته وإنما عبّر بذلك؛ لأنه ينبغي الزيادة في ذلك بح
يكون السابق عليها ملحق بالعدم فكأنه لم يكن يستغفر أصلاً.

الشكل الثاني: لماذا التسبيح والاستغفار مع العلم أن المحل محل الشكر
النعمة؟.

جوابه: لأكثر من وجه واحد:

أولاً: ما ذكره الرازي() في شماه العكبري: قال: قال أبن عباس ☺: لما نزلت
هذه السورة علم النبي ﷺ إنه نُعيت إليه نفسه, وقال الحسن: أُعْلِّمَ النبي ﷺ إن
اقترب أجله فأمر بالتسبيح والاستغفار والتوبة ليختم له في آخر عمره با
الصالح وكان يكثر من قوله: سبحانك اللهم اغفر لي انك أنت التواب الرحيم, و
مسعود ☺: إنّ هذه السورة تسمى: سورة التوديع, وروي أن النبي ﷺ عاش بعد نز
سنتين.

أقول: إنّ هذا لا يتم لعدة أمور:

أولاً: عدم ثبوت هذه الروايةٌ سنداً.

ثانياً: إنّ لا يفسر الارتباط بين النصر والاستغفار, فيبقى جوا ب ا
مرتبط بفعل الشرط. وما خالف ظاهر القرآن الكريم فهو باطل.

ثالثاً: إذا كان المراد فتح مكة كما عليه مشهور المفسرين, فهو قد حصل ق
وفاة النبي ﷺ بأربع أو خمس سنين لا بسنتين ظاهراً.

رابعاً: يحتمل أنها نزلت قبل فتح مكة, فتزداد بعداً عن سنة وفاته ﷺ.

وذلك لقرينتين:

أولهما: نقل ذلك في روايةٌ أخرى().

ثانيهما: إن[إذا] إستقباليةٌ تقلب معنى الفعل الماضي – وهو جاء – إلى
الاستقبال, فيكون ظاهره التنبؤ بحصول النصر في المستقبل.

خامساً: إنّ ليس فرداً عادياً لينسى الموت, كي يكون من الحكمة تذكيره ب
على زيادة العمل قبله ُ.

سادساً: إنّ النبي ﷺ معصوم, فلا تحتاج وفاته – لو صح التعبير – إل
من الاستغفار والتسبيح, ويكفي أن نتذكر إنه قد نص القرآن الكريم على غ
أكثر من مرة:

منها قوله تعالى: [لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ]().

وقوله سبحانه : [وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ]().

ثانياً: من الجواب على الشكل الثاني من الإشكال: ان الفصل بين التس
والاستغفار فلكل منهما مبرراته.

أما التسبيح فله أكثر من وجه:

أولاً: إنّ مصداق للشكر، فإن للشكر مصاديق كثيرة منها: التسبيح, وك
مصاديق كثيرة منها التسبيح، كما نقول في ذكر الركوع والسجود: سبحان رب
وبحمده.

ثانياً: إنّ النعم المذكورة في السورة آيات عظيمة لله سبحانه. ويكفي ف
قرارة نفوس من همه. فمن اهتمها ان فيها تطويع الله المقدار الضخم من الناس من عم ما فيه من مه
وأفاده فنيويَّة وجه له دين يني, وهو اذا التطويع لدي على عظمته. فإن النفس مهما كانت
ذلك بسبب فالنفس. إلا أنها خاضعة لتطويعه سبحانه من حيث لا تعلم. فالمرار صعبة
التسبيح.

ثالثاً: أن يكون المراد بالتسبيح, فهم معناه من حيث إرادة كل عظمة تلك الن
وأهميتها والتفكير بها. فإنه مصداق من التذكير في خلق الله سبحانه, المطلو
القرآن الكريم قال تعالى: [ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلق
()[باطلا سبحانك فقنا عذاب النار].

أما الاستغفار, فله أيضاً أكثر من وجه:

أولاً: الاستغفار لأمته, كما قال تعالى: [ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك
فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً]().

ثانياً: الاستغفار للتائبين والداخلين جديداً في الإسلام, وهو مورد الكل
السورة.

ثالثاً: الاستغفار مما قد حصل في مقدمات هذا الفتح من تقصيرات ونحو

فإن قلت: إنّ النبي ﷺ معصوم, والمعصوم لا ذنب له.

قلنا: نعم, ولكنّه كان يشعر بين ربه وبين ذنوب (دقّيّة) وبعض أشك
المنظور إليه من أعلى, فلا بد من الاستغفار منها.

قوله تعالى: [إنّهُ كَانَ تَوّاباً].

[كان] هنا للشأنيّة لا للماضويّة, كما ذكرنا في علم الأصول, والقرينة عل
أمران:

الأمر الأول: قرينة عامة, وهو انه سبحانه لا يحتمل تبدل شأنه من حالة إلى
أخرى, فنعلم أنه ثابت في الماضي وفي الحال والمستقبل, يعني أنه توجد قر
منها المراد كان اذا [كان] حقه في يصدق فلا أزلياً، صفاته استمرار على قطعيّة
الماضي.

الأمر الثاني: وهو أوضح عرفاً وعقلائياً, فإن قوله: [إذا جَاءَ], وقوله: [رأَيْت
النّاس], وقوله: [فَسَبّحْ]. كلها تدل على الاستقبال, فلا يمكن أن يكون قوله: إن
للماضي.

مضافاً إلى أن طاعة الأمر لا يمكن أن تكون إلا استقباليّة, ولا تكون حال
أي: في حال الأمر، ولا يمكن اجتماعه مع ما هو ماضي بطبيعة الحال, فحتى مع

فرض التنزل عن القرينة العامة, فإن السياق الاستقبالي للسورة يعيّن بال
ان المراد بـ [كَانَ] الشأنيةُ.

وقوله: [توّاباً] صيغة مبالغة, ويمكن ملاحظتها من جهتين:

الجهة الأولى: من ناحيةُ مادتها وهي التوبة, وتحصل من الطرفين: من العبد
وربه.

كقوله (): من تاب تاب الله عليه, فتوبة العبد هي التنصل من الذنوب.
من الله انه الستر على الذنوب واعتبارها كما ورد (): التائب عن الذنب كمن لا ذنب
عليه.

قال الراغب (): والتائب يقال لباذل التوبة ولقابل التوبة فالعبد تائب
والله تائب على عبده, والتواب: العبد الكثير التوبة وذلك بتركه كل وقت ب
على الترتيب حتى يصير التارك للجميع. وقد يقال لله تعالى ذلك؛ لكثرة
حالاً بعد حال.

أقول: ومنه قوله تعالى: [إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً].

الجهة الثانية: من ناحيةُ هيئة الكلمة من حيث كونها صيغة مبالغة.

وهنا يمكن طرح سؤال: لماذا أستعمل صيغة المبالغة ولم يستعمل صيغة أ
الفاعل أعني: تائب؟.

جوابه: من عدة وجوه:

الوجه الأول: اختلال السياق اللفظي والنسق القرآني كما هو واضح.

الوجه الثاني: إن فعل المضارع (يتوب) وإن أمكن انطباقه على الجهتين:
التوبة وقابلها, إلاّ أن اسم الفاعل (تائب) أقل ظهوراً في ذلك, بل هو ظاهر بالباذل
العبد, إلا أن يقيد بقرينة, مثل أن يقال: إنّ الله تائب على عبده. والإ ظهور
العبد مما لا يمكن, في حين أن المقصود المتكلم في القرآن كون الله سبحانه هو
وهذا لا يكون إلاّ بصيغة المبالغة.

الوجه الثالث: إنّ صيغة المبالغة تفيد أمرين:

أحدهما: إنَّه سبحانه سريع التوبة وكثيرها, والمراد أنه يتوب ويغفر وإن
الذنوب كثيرة, وإنه لا ييأس من رحمة الله فليس الله تائباً عن عبده مرة أو مرتين
كثير التوبة عنه والمرحمة له.

ثانيهما: الاستقباليةُ, فلو قال: تائباً لم يكفِ؛ لأن المراد وقوع الاستق
الماضي والسياق كلّه للاستقبال كما عرفنا, فتكون الأنسب صيغة المبالغة.

فإن قلت: إنّ هذه العبارة مربوطة بالاستغفار فقط دون ما قبله.

قلت:

1 ــ نعم لا بأس بذلك.

2 ــ يمكن أن يكون ما قبله كله نحواً من الاستغفار ومصداقاً له وهو: التس
بالحمد. فيكون التواب مربوطاً بالجميع.

الوجوه الأعرابيةّ للسورة.

قال أبو البقاء العكبري (): قوله تعالى: [نوُلُخْدَي] حال من الناس, و[أَفْوَاج
حال من الفاعل في يدخلون.

أقول: يكون المعنى: تيأرو الناس حال مهنوك نولخدي حال مهنوك أفواجا.

ونعرض فيما يلي أطروحة في أعراب [نوُلُخْدَي], بعد الالتفات إلى أن (أر
تنصب مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر, فلو حذف(تيأر) كان الناس مبتدأ ويدخ
فلماذا لا تعرب الآن على أنها في محل نصب, مفعولاً ثانياً؟.

إن قلت: هذا مختص بـ(ىأر) القلبيةّ لا الحسيةّ فإنها تنصب مفعولاً واحد
فتعيين الجملة في كونها حالاً.

قلت: نعم, هذا الإشكال وارد إذا كان المراد بالدخول: الدخول (الحسي). ولكن
من خلط القول اعتبار دخولهم في دين الله دخولاً مادياً وأ حسياً وإن كانت رؤيتهم
كذلك, فتكون هذه غرض ىرغص للدخول المعنوي, وتكون (تيأر) ىرغص للرؤيةّ القل
ومن ثم يتعين أن تنصب مفعولين, فتكون جملة: [نوُلُخْدَي] مفعولها الثاني.

أما الكبرى, وهو الحديث عما ذكره النحويون من أن (ىأر) القلبيةّ تنصب
مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر, و(ىأر) الحسيةّ تنصب مفعولاً واحداً إذا كان بعده
منصوب تعين كونه حالاً, وإن كان في الأصل خبراً.

فهذه الكبرى قابلة للمناقشة ضمن أمور:

الأمر الأول: ما المانع من القول: بأن (ىأر) القلبيةّ تنصب مفعولاً واحداً؟

المانع عن ذلك في نظرهم المادي: إنّ الرؤيةّ القلبيةّ متعدية لشيء معين أو
لمفعول واحد, فلا يمكن القول: رأيت زيداً ونريد به الرؤيةّ القلبيةّ, في حين
أستعمل ذلك, قال تعالى: [وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ]() فينظرون ب
المادي والا يبصرون بالحس المعنوي. يعني أنهم لا يفقهون مستوى النبي
وحكمته وكونه مدينة العلم, فهم يرونه ولكنهم لا يعرفونه.

وعليه فإن (ىأر) القلبيةّ يمكن أن تنصب مفعولاً واحداً كالحسيةّ تماماً.

الأمر الثاني: ما المانع من التخيير بين المفعول الواحد والمفعولين وك
ممكن؟.

فإذا قصد المتكلم منصوباً واحداً, أمكنه الاقتصار عليه سواء كانت الرؤي
أو معنويةّ, وإذا قصد المتكلم وجود مفعولين, يعني إدراك الصفة جاء بمفعولي
كان ذلك الإدراك ماديا أو معنوياً, فيكون المنصوب الثاني في قولنا: رأيت زيدا
مفعولاً ثانياً, كما في قولنا: رأيت زيدا عالماً.

الأمر الثالث: إننا وجدنا أن (ىأر) الحسيةّ أخذت منصوبين, والعرب قد
أستعملوها كذا, ولم يفسّروها, فالمنصوب الثاني يمكن أن يكون مفعولاً كما ي

يكون حالاًأو نحوه. وهذا كله معقول بعد ملاحظة هذه المُقدمات, فيكون المنصوب الثاني في قولنا: رأيت زيداًعالماًحالاً. كما في قولنا: رأيت زيداًطويلاً.

فإن قلت: إنَّنا حتى لو سلمنا بذلك, فإن الآية ظاهرة بالحاليَّة.

قلنا: إنَّنا بعد ان رجحنا أن (رأيت) في الآية الكريمة قلبيَّة, وهي صغرى ذكرها, يتعين أن تكون جملة [يَدْخُلُونَ] مفعولاًثانياً, فإن أعربناها حالاًفقدت (القلبيَّة مفعولها الثاني.

وعلى أي حال, فمقتضى القاعدة أن جملة[يَدْخُلُونَ] مفعول ثان, ومقتضى الظهور أنها حال, فأيِّمن الظهورين نقدم؟.

وجوابه: إنَّنا إن كنا متمسكين بالقواعد النحويَّة, فتقديم المفعوليَّة أول فالظهور أولى؛ لأن ظهور القرآن حجة فيتعين أن تكون حالاً, وهذا هو أقرب إلى الوجدان.

هذا بعد هضم جانب الكبرى: وهو إمكان أن تنصب (رأى) القلبيَّة مفعولها كما قلنا إلى جانب الصغرى: وهو ظهور الجملة بالحاليَّة.

***

سورة [الْكَافِرُونَ]

في تسميتها عدة أطروحات:

الأولى: [الْكَافِرُونَ],وبذلك تكون ذات اسم متدني؛ لأنه منسوب إلى قوم مت

ولا يجوز أن نقول سورة الكافرين؛ لأن المراد اللفظ لا المعنى على أن ذ يفسد المعنى؛ لأن السورة ضد الكافرين وليست معهم.

وبتعبير آخر: إنَّنا نستطيع أن ننسب شيء إلى آخر يتحقق بكونه ملكاًله أو معلول يمكن القول بذلك تجاه هذه السورة, فإذا قلنا سورة الكافرين فقد نسبناها إلي وهو واضح الفساد.

الأطروحة الثانية: ما فعله الشريف الرضي في كتابه حقائق التأويل, م
أنها: السورة التي ذكر فيها [الْكَافِرُونَ], وبذلك يندفع الإشكال المسجل على الأ
الأولى.

الأطروحة الثالثة: أن يشار إلى السورة بترقيمها من المصحف الشريف, وهو:
109.

سؤال: ما هو سبب تكرار الآية: [وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ]؟, وبذلك تكون قد
بدأنا بأوضح مما استفسارات في هذه السورة المباركة.

جوابه: من أكثر من وجه واحد:

الوجه الأول: التأكيد, وهو ما ذكره مصادر المفسرين وأكدت عليه, ومع ذلك
يمكن أن نقول: إنّ التكرار يحتاج إلى سبب فما هو؟ ولماذا بهذا الأسلوب من الـ
دون غيره؟

ولتوضيح الجواب نحتاج إلى مقدمات:

المقدمة الأولى: إننّا نقول في المقدمة: إنّ الأعم الأغلب من سور القرآن الكري
ليس لها هدف معين, أو لا يمكن التعرف على هدفها على الأقل. لكن نقول: إنّ بعـ
السور خاصة القصار منها تكون واضحة الهدف. وسورة [الْكَافِرُونَ] منها فإنّ سياق
واحد وبيانها وغرضها واحد .

المقدمة الثانية: في بيان غرض هذه الكبرى, وهو السؤال عن هدف هذه
السورة.

فنقول: هو المزايلة والمباينة بين أهل الحق وأهل الباطل كما ورد في بعـ
الأخبار: (فسطاط إيمان لا كفر فيه, وفسطاط كفر لا إيمان فيه), فهما منفصـ
ومتباينان لا يمكن اجتماعهما بحال, بل بينهما غاية التنافر والخصومة.

فهدف السورة بيان الانفصال التام واللانهائي بين الحق والباطل.

إن قلت: إن قصدنا من المعبود (الله) فهو معبود الجميع, بل هو معبود عبدة
الأصنام أيضاً كما قال سبحانه: [مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى][].

وإن قصدنا الهوى والنفس والشيطان, فهو معبود الجميع أيضاً كقوله تعـ
[أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ][], وهو معنى شامل حتى للمسلمين

فليس هناك مباينة ومفارقة بين الطائفتين, فيكون قوله سبحانه: [ل
تَعْبُدُونَ.وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ] مجملاً غير واضح المعالم.

قلت: جواب ذلك على مستويين:

المستوى الأول: إنّ الملحوظ بالدقة القرآنيّة هما الجانبان المستقطبان, وه
الكفر الخالص والإيمان الخالص.

وما لدى الأعم الأغلب من المسلمين إيمان مشوب بكفر, وما لدى الكافرين
مشوب بإيمان, فهما يعطي القرآن النموذج المثالي وهو: الكفر الذي لا إيمان معه
والإيمان الذي لا كفر فيه, وهذان لا يجتمعان أبداً.

المستوى الثاني: أن ننظر إلى الجانب المختلط بين الكفر والإيمان عل
درجاته, ومع ذلك فهؤلاء مؤمنون وإن عبدوا الهوى والشيطان؛ لأن هدفهم عبادة
الرحمن. وأولئك كفار وإن عبدوا الله تعالى؛ لأن هدفهم الحقيقي هو العصيان وا
فهنا يكون القرآن قد نظر إلى الهدف الأساسي لكل الفريقين, فالمباينة والم
وهو هدف السورة بيان ذلك.

المقدمة الثالثة: إنَّ التأكيد قد يحصل بالتكرار مرتين, إلا أنَّ أقصى ال
التكرار ثلاث مرات وبذلك يهدي المخاطب به. وأما التكرار أكثر من ثلاث مرات
فيكون مستهجناً عرفاً وذوقاً بالخلاف المرات الثلاث فإنها تفيد التركيز الشديد
للفصاحة والبلاغة.

والتأكيد في القرآن الكريم قد يكون بالتكرار, وقد يكون بغيره. وهو انما
سبحانه التكرار؛ لأجل زيادة التوضيح وقد ورد ذلك في مواضع أخرى من القرآن,
كقوله سبحانه: [كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ][], وقوله: [كَلَّا سَيَعْلَمُ
سَيَعْلَمُونَ][], وقوله: [فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ][].

والتكرار في هذه السورة ثلاث مرات لا مرة واحدة, كما قد يخطر بالبال,فق
[وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ] كرر مرتين بنفس اللفظ.

قوله: [لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ], كرره مع مغايرة اللفظ في قوله تعالى: [وَلا
عَابِدٌ مَا عَبَدتُّمْ].

وقوله: [لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ], هو بمنزلة التكرار لكل منهما فيكون لك وج
كرراً ثلاث مرات.

وبعد اجتماع هذه المقدمات الثلاث نقول: هذه التكرارات الثلاث هي أقصى
مراد من التأكيد والتركيز للمفارقة بين معبود المؤمنين ومعبود الكافرين,
المؤمنين وهدف الكافرين, وهو أمر مهم بدرجة عالية جداً لا يمكن التقصير فيه أ
التغافل عنه.

فإنه لا يوجد هدف أعلى من عبادة الله وحده لأجل أكثر مضادة من الشرك
الكامل والصريح.

وبما إنَّ هذه المباينة موجودة فهي تستحق التأكيد والتكرار, فيكون هذا ا
صحيحاً وإن لم تتم الوجوه الأخرى الآتية.

الوجه الثاني: ما ذكره القاضي عبد الجبار حيث قال [] : إنَّ لا تكرار في
لأنَّ قوله تعالى: [لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ] المراد به المستقبل, وقوله تعالى: [وَلا أَنَ
مَا أَعْبُدُ] المراد به الحال, وقوله تعالى: [وَلا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ] المراد به المستقب
الحال, أي لا أعبد ما تقدمت عبادتكم له. ومن يعد ذلك تكراراً فمن قلة معرفته و
لأنه ينظر إلى اللفظ ويعدل عن تأمل المعنى.

أقول يرد عليه عدة إشكالات:

أولاً: إنّ هذه القيود التي ذكرها غير ظاهرة من العبارة القرآنيّة, بل لعل الظا
خلافه. فكالمهم مجرد اقتراح بال قرينة, وإنّما ينبغي أن يكون ما ذكروه مطابقاً للظ
القرآن وهذا ليس كذلك.

ثانياً: إنّه لم يعين رجوع الحال والاستقبال إلى أيٍّ من المجموعتين, من حي
انه هل يعود إلى عبادة واحدة أو العبادتين, أو إن أحدهما للحال والآخر للاستقبال,
إن كليهما للحال, أو كليهما للاستقبال.

ثالثاً: إنّه لم يُجب عن التكرار الآخر في قوله تعالى: [وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ م
وهو عين الآية الثانية. فإنه تكرار باللفظ نفسه. فال يحتمل أن يراد به شيئ
قصد بالسابق من الزمان والمكان. ولم يتعرض لها بشيءٍ, بالرغم من قوله: "وَمَ
ذلك تكراراً, فمن قلة معرفته وتدبره. لأنه ينظر إلى اللفظ ويعدل عن تأمل الم

وجوابنا: إنّ المعنى يستفاد من اللفظ. فإذا تكرر اللفظ تكرر المعنى,
دالٌ على المعنى وليس مهماً. فإذا تكررت الدوال تكررت المدلولات, وهي المعاني.

الوجه الثالث: أن ننظر إلى العبادة والمعبود, كمعنى مصدري. فهناك عباد
ومعبود: الله وعبادته والأصنام وعبادتها. وفي السورة أربع آياتٍ, خصّ كل واح
منها بواحدة. وبيان ذلك يتوقف على مقدمة, وحاصلها: إنّ (ما) إمّا موصولة أو
مصدريّة. فإنْ كانت موصولة كانت بمعنى المعبود, أي: المعبود الذي تعبدونه.
كانت مصدريّة كانت بمعنى العبادة, أي: ال أعبدُ عبادتكم وال انتم تعبدون عبادتي

فتوزع المطالب الأربعة على الآيات الأربعة, وال يحصل تكرار أصالً:

أي أيُّهَا الْكَافِرُونَ لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ], وهذه مصدريّة, أي: ال أعبد عبادتكم
[وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ] وهي مصدريّة أي: عبادتي,[وَلا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ] وهنا
موصولة بمعنى معبودكم, [وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ] وهي موصولة بمعنى معبودي

ويمكن فهم المعنى بالعكس بالنسبة إلى المصدريّة والموصولة, فنجعل
موصولة في الآية الأولى والثالثة, ومصدريّة في الثانية والرابعة.

ويكون قوله: [وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ] مكرراً لفظاً ال معنى, فيندفع ما ذ
من الإشكال على القاضي عبد الجبار.

إال أنّ هذا الوجه قابل للمناقشة: فألنّ توزيع (ما) المصدريّة والموصولة, ب
الترتيب أو ذاك, أمرٌ اقتراحي ألجل تصحيح السياق ليس إالّ وال توجد قرائن م
عليه.

مضافاً إلى أنّ السياق يدل على وحدة المدلول, ووحدة السياق قرينة ظهوريّ
صحيحة في علم الأصول. فإمّا أن نحمل (ما) على الموصوليّة في جميع الآيات, أو
نحملها على المصدريّة, فيرجع التكرار في كلتا الحالتين.

فإن قلت: إنّ التكرار لغوٌ وال يصدر منه سبحانه.

قلت: إنّ اللغويّة إنّما تتعين هذا الوجه مع االنحصار به, وليس األمر كذلك
قبل كما سبق صحة بعض الوجوه األخرى غير هذا الوجه.

الوجه الرابع: إنّ الاشتقاق يختلف, فإذا اختلف اختلف معنى المادة.

فإن احدهما فعل مضارع وهو [ال َأعْبُدُ], والآخر اسم فاعل وهو قوله: [وَال أَنَا

و المعنى تغيُّر مصطلحة في نتائج عدة على لصحن اشتقاق الإشتقاق فالاختلاف وبإ [عَابِدٌ],
التكرار:

الأولى: الفرق اللغوي والاختلاف الاصطلاحي العرفي, بينهما.

الثانية: إنّ الفعل المضارع يفيد الاستقبال, واسم الفاعل يفيد الحال

الثالثة: إنّ الفعل المضارع يفيد التأبيد بإطلاقه, يعني ال أعبد إلى ا
وهذا ما ال يفيده اسم الفاعل.

فأيّ من هذه النتائج أخذنا به, كان في مصلحة عدم التكرار, ولو وجود الت
اللفظي الكامل في قوله تعالى: [وَال أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ], وهو ما ال يشمله هذا ال
فال يكون في تماماً نفسه.

الوجه الخامس: إنّ الاشتقاق هنا يالحظ بشكل آخر, فـ[تَعْبُدُونَ] فعل مضار
يفيد الحال, و [عَبَدْتُمْ] فعل ماضي ومعناهما مضطربة لغويّ يختلف بطبيعة ال
يوجد تكرار من هذه الناحيّة.

ويرد عليه نفس الإشكال السابق, من أنّ قوله: [وَال أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ] م
بنفس اللفظ والمعنى, فال يصلح أن يكون وجهاً مستقالً.

وهناك بعض الأطروحات للتركيب بين هذه الوجوه السابقة:

الأطروحة الأولى: أن يكون التركيب المتحقق كما يلي: [قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِر
في المستقبل) [أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ(اآلن) وَال أَنْتُمْ عَابِدُونَ(اآلن) مَا أَعْبُدُ(في المستقبل) ما
في المستقبل) [عَابِدٌ(اآلن) مَا عَبَدْتُمْ(في الماضي) وَال أَنْتُمْ عَابِدُونَ(اآلن) مَا أَعْبُدُ(في المست

إالّ أنّ هذا بمجرده غير كاف؛ ألنه تفصيل اقتراحي غير منضبط, بل قد ي
السياق. وال اعتقد أنّ هذه المضامين مقصودة للحكيم تعالى.

الأطروحة الثانية: إنّ ال يراد من شيء من ذلك الماضي والمستقبل, وإنما ي
بها مطلق الشأنيّة المنسلخة عن الزمان والمكان.

فهذه األلفاظ: عبد, عابد, تعبدون, عبدتم, ألفاظ لُغويّة وبيانات تدل ع
أعمق من سطحها وتفاصيلها العرفيّة, وهو معنى الشانيّة. ويكون المعنى: إنّ ليس
أشن أن يعبدوا الله كما ليس من شأن النبي ﷺ أن يعبد األصنام.

وأمّا التعبير بالماضي أو الحال أو اسم الفاعل ونحو ذلك, فال أهميّة له, بل
المهم المفارقة والمزايلة بين فسطاطين من القلوب, وليس من شأن أيّ واحد منهما
يدخل في اآلخر.

فإن أخذنا بنظر االعتبار ان التكرار كان ألجل التأكيد الشديد كما قلنا
األول, حصل ذلك تماماً. وإال لم يتم؛ ألنّ التكرار بالشأنيّة سيكون بال موجب, واخ
الزمان ال اعتبار به كما مال اليه القاضي عبد الجبار [].

وهنا يمكن أن نالحظ أمرين:

الأمر الأول: إنّ قوله:[و لا أنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ] فيه دلالة على أن ما يعبده
النبي ﷺ واحد, لذا تم تكراره بالألفاظ لعدم وجود اداة آخر على عيه. بالخلاف الطرف ا
أي: الكفار فإنّ ما يعبده الكفار متعدد, كالأصنام والنفس, قال تعالى:[أَفَرَأَيْتَ
إِلَهَهُ هَوَاهُ][], والشياطين قال تعالى: [وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُ
أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ][] وغيرها.
ولذا ورد بصيغة المضارع تارة, وبصيغة الماضي تارة أخرى. فان عبادة
كهذه تكون بحسب المصلحة والشهوة الدنيوية فيعبد شيئاً في الماضي, ثم ي
في المستقبل, وهكذا.
الأمر الثاني: إنّ قوله تعالى: [لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ], يُعَدُّ تكراراً بحسب
العام للسورة, ويفيد التأكيد تأكيداً. وبحسب البلاغة ينبغي تغيير العبارة
بمنزلة النتيجة للمقدمات التي سبقته يعني: بما إنكم لا تعبدون ما أعبد و
ما تعبدون, إذن لكم دينكم ولي دين.
وهنا يرد سؤال: إنّه قد يستشعر من ذلك إمضاء أديان الكافرين. وسيأتي
عند الحديث عن هذه الآية الكريمة.
هذا كله, بالنسبة للمضمون العام للسورة وهو التكرار.
وندخل الآن في تفاصيل السورة ضمن الأسئلة الآتية:
سؤال: لماذا قال: يا أيُّها, ولم يقتصر على حرف النداء, أو على أحد هذين
اللفظين؟.
جوابه: حسب فهمي: إنّ (يا) للنداء, أما (أيها) فهي ليس للنداء بل هي وصل
وتستبيب لدخول حرف النداء, فلا تصلح للنداء وحدها. وإن صلحت وحدها كانت
الحالة لا قبلها حرف.
فمدخول (يا) هو كل كلمة خالية من الألف واللام, أما المعرّف بها فلا يمكن أن
يكون مدخولاً لها, فتأتي (أيها) لأجل التوصل إلى ذلك. وهذا بحسب الذوق العرب
واضح. وبحسب استقراء الاستعمالات القرآنية إن (أيها) لم تأتِ مفردة, وإنما جاء
مدخولاً لحرف النداء.
إذن, فلا بد من وجود الاثنين, ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر.
سؤال: هل أن ظهور القرآن في هذه السورة يدل على الجبر؟.
هذه الشبهة مأخوذة من بعض ما نقله وما قاله صاحب الميزان ﷺ, فلا بد من
ذكر المقدمات فلمهم هذه الشبهة, ومن ثم الإجابة عليها.
المقدمة الأولى: الظاهر بالشأنيّة, وهذا ما نقله من أن شأن الكافرين أن لا
يؤمنوا وأن لا يعبدوا ما يعبد الرسول ﷺ, وهو التوحيد, وليس المراد الفعليّة و
والسلوك بل المراد من شأنهم وحالهم ودينهم, فإن الحال والدين من قبيل اللازم ا
يعصب تغيير وهذا إشماماً بالجبر.
وأوضح منه:

المقدمة الثانية: وهو ما ذكره صاحب الميزان, وهو من غرائب ه حيث قال[]
: [لاَ أَعْبُدُ] نفي استقبالي, فإن [لا] لنفي الاستقبال, كما انّ [ما] لنفي الحال.
أعبد أبداً ما تعبدون اليوم من الأصنام.
أقول: فيكون المعنى على هذا التقدير: إنّ النبي ل سوف لن يعبد ما يع
الكفار وهو صحيح. ولكن العكس لا يصح أي: إنّ الكفار سوف لن يعبدوا الله ت
فظهور [لا] للتأبيد والاستقباليّة المؤبدة مشعر بالجبر, فهل هذا صحيح؟.
جوابه: إن القرآن غير ظاهر بالجبر, وذلك على عدة مستويات:
المستوى الأول: إنّ المراد بالكافرين إما الكلي أو الجزئي؛ لأن الألف واللا
وهو مالسإلا يف رافكلا لك لوخد عانتما ىلع لد سنجلا ديرأ نإف .ةّيدهع وأ ةّيسنج
محتمل, بل دخولهم حاصل وكل ما هو حاصل ممكن, كما قيل: أدل دليل على إمكان
وقوع الشيء حصوله, فمنشؤه باطل بالقياس الاستثنائي؛ لأنه لو كان ممتنع
وقد حصل, إذن فهو ليس بممتنع.
وإن أريد العهد أي: مَنْ كان في ذلك الحين, فهو أيضاً غير محتمل بنفس
التقريب؛ لدخول كثير منهم في الإسلام.
وإن أريد الجنس المقيد بأكثرهم, فهذا الاختصاص يحتاج إلى قرينة وهي
مفقودة.
المستوى الثاني: عرضي أو ضرورة, وهو فهم القضية الحيثيّة وإنها ليس
جزميّة, أو قل: إنّها قضية اقتضائيّة لا عليّة.
يعني أن الكافر من حيث هو كافر وبصفته كافراً لا يعبد الله.
فالكفر مقتض لعدم عبادة الله وليس علة تامة لذلك. ويشابهه في الق
الموجهات قولهم: الإنسان متحرك الأصابع مادام كاتباً أي: بصفته كاتباً.
فإن قلت: إنّها تكون عندئذ بمنزلة القضية بشرط المحمول كما لو قلنا: ا
الكافرون انا لا تعبدون الله بصفتكم كافرين, فتصبح الجملة منحلة إلى
بشرط المحمول مثل قولنا: أي أيها الكافرون انتم كافرون, اي من لا تعبدون الله
تعبدون الله هكذا.
قلت: إنّ المحمول يختلف عن الموضوع؛ لأن الكفر ليس مجرد عدم الإيمان
بالله تعالى بذاته, بل هو عقائد مستقلة وهو معنى قائم بذاته له نواحٍ اثبات
بموسى وعيسى , ونواحٍ سلبيّة (أو نفي) كعدم الإيمان بالتوحيد وبالرسالة ا
وبالقرآن وهكذا.
وهذا ما تؤكده سورة ويدل عليه سياقها والهدف الذي قلنا انه أنزلت السور
من اجله, وهو المفارقة والمزايلة بين الحق والباطل.
والسياق مع القرائن المتصلة تعدم تأييد هذا الهدف, وهو أنّ الكفار من حي
كونهم كفاراً لا يؤمنون مؤمنهم كونهم من حيث المؤمنون بالله, والأصل يعبدون

ك طاطسفو هيف رفك ال ناميإ طاطسف) :يور ام ديؤي وهو منصلا كاذ ناك ام ًانئاك
إيمان فيه).

أما قوله تعالى: [لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ...الآية][]
لول المعلزنمب نوكي ةًّيداهلا مدع ّنأل ؛ييئزجلا وأ يلكلا دصق ءاوس حيحص وهف
نّ أ ًاراهظ هب داري ال انه رثكألا ّنأ :مولعملا نمو ,ةقباسلا مهلاعفأل ةبوقعلا ةلزنمب
معنيون.

وأما قوله تعالى: [سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ][] , فيراد
المتعصبون وهو قداص ناك ءاوس دارملا يئزجلا وأ يلكلا.

فإن قلت: إنّ في هذه السورة يراد المتعصبون أيضاً.

قلت: يحتاج ذلك إلى قرينة وهي مفقودة.

فإن قلت: إنّ القرينة هناك أيضاً مفقودة.

قلت: إنّ قوله: [سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ] قرينة عليه.

فإن قيل: إنّ ظهور (ال) في الاستقبال دالٌ عليه.

قلنا: هذا ال يكفي ؛ألن ظهورها بالاستقبال يكفي فيه يوم واحد ,وأمّا اس
ًاف الت أبيد فهو غير محرز إال ّبالإطالق ,فنفهم من الإطالق أمراً عقائدياً مهماً خالف
فهذا غير ممكن ,بخالف اآليتين اللتين فيهما قرائن لفظيةّ.

سؤال: لماذا قال اهلل تعالى: [وَال أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ] ولم يقل (مَن) مع أنّ
القياس؟.

جوابه عدة وجوه:

الوجه األول: ما اختاره الرازي في شماه العكبري [], وصاحب الميزان[],
ماب مضمونه: إنّ ذلك ألجل حفظ اللفظي القياس بأفلو ابدلها ب(مَن) لتخال السياق

الوجه الثاني: ما ذكره الرازي[] أيضاً في أن (ما) مصدريةّ أي: ال أعبد
عبادتكم وال تعبدون عبادتي.

الوجه الثالث: إنّ قوله: ما اعبد وما تعبدون ,ال يعني تعين شيء واحد وأمّ
فراد ,بل هو أشياء كثيرة .فنحمل العبادة هنا على معنى الطاعة فيكون المطاع
أمور من الك الجانبين.

ففي جانب الكفر يكون المطاع: الشيطان واألوثان والشهوات وحب الدني
والطواغيت وغيرها.

أمّا من جانب الحق فالمطاع القرآن والوحي والتشريع والمعصومون ونحوها.

ففي كال الجانبين هناك من يعقل ومن ال يعقل ,والمركب ممن يعقل وما ال
ال يعقل ؛ألنّ النتيجة تتبع ُأخس المقدمتين ولذا عبر ب(ما) التي هي لمن ال ي

الوجه الرابع: إرجاع الموصول إلى المعبود بصفته معبوداً ال بصفته
شخصاً,والسؤال إنما يتوجه باعتبار أن الموصولة يراد بها اهلل تعالى أي: (اعبد
وفي هذا الوجه تعود إلى عنوان المعبود.

وهذا هو الموافق مع ظاهر مادة (أعبد) ومفادها كلّي العبادة, فيكون المراد من ان أو
الموصول كلياً والكلي لا يعقل, ويكون المعنى: أنتم لا تعبدون معبودي, ولا
معبودكم.

الوجه الخامس: إنّ لـ (مَن) الموصولة حدين: حد أدنى وهو المشهور حيث
قالوا: إنّها لمن يعقل ولغير العاقل, وحداً أعلى وهو ما نعبر عنه بعالم الخلق أو ع
الإمكان أو عالم المحدوديّة.

أمّا ما كان أعلى من هذه العوالم الثلاث وهي: الإمكان والخلق والمحدوديّة, فهو
خارج عن حد (مَنْ) الموصولة وهو الله تعالى, فإنّه أعلى من عالم الإمكان؛ لأنه واجب
الوجود, وأعلى من عالم الخلق؛ لأنه الخالق, وأعلى من عالم المحدوديّة؛ لأنه متناهي
بذاته وصفاته. إذن فهو أعلى من أن نعبر عنه بـ(مَنْ)؛ لأنه أعظم من كل من (يعق

إذن ف (مَنْ) حدها الأدنى البهائم, وحدها الأعلى مَنْ كانت حكمته وعقله غير
محدود. فلا نعبر عن الله بك الحدين بـ (مَنْ) التي هي للعاقل, فيتعين التعبير ب
موصولة أخرى.

فهذه أيضاً أطروحة صالحة للجواب.

سؤال: هل إن (ما) موصولة أم مصدريّة؟ حيث قال العكبري[] : أن يجوز
تكون (ما) بمعنى الذي والعائد محذوف, وأن تكون مصدريّة ولا حذف, والتقدير: ل
أعبد مثل عبادتكم.

جوابه: إنّنا نلاحظ انه أن (ما) دخلت على الفعل المضارع ثلاث مرات, وعلى
الماضي مرة واحدة, فنحن بين أمرين:

فإمّا أن نقول: إنّ المصدريّة كما تدخل على الفعل المضارع فإنها تدخل أي
على الفعل الماضي, أو إنها لا تدخل على الفعل الماضي لأنها لا تسبك مع الماض
بمصدر.

إذن فقوله: [مّا عَبَدتُّمْ], لا يمكن أن تكون مصدريّة.

فمن جهة نحن لا تكون أن تكون لها موصولة
الو يمكن التغاير بينهما. وما دام حدها متعيناً بالموصوليّة, وهي الداخلة على الف
الماضي, فنحمل الباقي الذي هو مشكوك على ما هو متيقن, فتكون كلها موصولة
فيها مصدريّة.

سؤال: قوله تعالى:[لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ] قد يقال: إنّه يعطي إشعاراً بإقر
الدين الذي هم عليه. بل أكثر من ذلك وهو عدم الأمر بالخروج منه وعدم المنازعة في
فهل هذا هو المقصود أم لا؟

جوابه: من عدة وجوه:

الوجه الأول: إنّ ذلك على خلاف الحال القطعي للرسول ﷺ وعقيدته ودعوت
وحربه وتكسيره الأصنام, مثل قوله تعالى: [أَنتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ
تَعْمَلُونَ][] .

وهذا ما التفت اليه صاحب الميزان حيث قال[] : فالدعوة الحقة التي يتض
القرآن تدفع ذلك أساساً.

الوجه الثاني: قال في الميزان[] : وقيل: الدين في الآية بمعنى الجزاء, و
لكم جزاؤكم ولي جزائي.

أقول: يعني لكم ولي يوم القيامة والمسؤولية, ويوم الثواب والعقا
معنى جيد لو لا أقل من الاحتمال المبطل للاستدلال.

فإن هؤلاء الكفار المخاطبين بهذه السورة لا دين لهم أي: ليس لهم مبدأ وعق
وكل فكرهم خارج لا أهمية له. وذلك بأحد تقريبين:

التقريب الأول: إنّ الدين هو الدين السماوي, وأمّا المخترعات الأرضية
الدنيوية, كالماركسية وغيرها فليست بدين. بل تكون كقوله تعالى: [إِنْ هِيَ إِ
سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ][], فيكون الدين بالنسبة إل
بانتفاء الموضوع.

وهذا يقرب أنّ المقصود في الآية التي هي محل الكلام من الدين ليس العق
الجزاء.

التقريب الثاني: إنّ الدين أصول وفروع أو عقيدة وتشريع أو فقه, وأما ا
التي لا تقابل الأصول والفروع فهي بمنزلة التسبيب عملياً وفقهياً وسلوكياً,
لهم. بل يكون أيضاً بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع, فيتعين معنى الجزاء

الوجه الثالث: إنّ اللام في قوله تعالى: [لَكُمْ دِينُكُمْ] ليس للإقرار بل
للاختصاص. وهناك قرينتان على ذلك:

الأولى: قرينة عامة, وهو هدف السورة كما عرفناه, وهو الفرقة والانعزال بين
الحق والباطل, والسياق العام للسورة دالّ على ذلك.

مضافاً إلى الظهور اللغوي, فأهل الباطل مختصون بكفرهم لا أنهم مقرّون
عليه.

الثانية: قرينة خاصة, وهي ظهور اللام بالاختصاص لغةً, وهذا مما يدي القري
العامة. وليس في العبارة ما هو زائد يدلّ على ذلك ليدل على الإقرار بأيّ حالٍ

***

سورة الكوثر

وهي أصغر السوّر لا بعدد الآيات, بل بعدد الكلمات والحروف وقد أشار
المفسرون إلى ذلك. كما أنّ لها فوائد واضحاً على بعض التقادير, كما سيأتي بي

وأما عن تسميتها ففيها الأطروحات الآتية:

الأولى: [الْكَوْثَرِ], وهو الاسم المشهور.

الثاني ة: ال سورة ال تي ذك ر في اه [الْكَوْثَرَ] وذلك عل ى ط ريق ة الش ريف الر

الثالث ة: إعطاؤه ا رق مه ا في ترتيب ه ا من المصحف الموجود وهو: 108.
وأه م الأسئل ة ال تي ق د ت رد في ه ذه ال سورة المبارك ة ه ي ع ن معن ى: الكَوْثَرَ
والنحر والأَبْتَرُ.
سؤال: ما معنى الْكَوْثَرَ؟.
جواب ه: ق ال الرازي[] في م اه ش رب يعك: إنَّ الخ ير الكثير, ف وْعَلَ من الكث
كق ولهم: رج ل نَ وْفَلَ: أي: كث ير ال نوافل وم نه ق ول الش اعر:
وك ان أب وك اب ن العقائ ل ك وثرا   ط يب ان روم ن با اي ري ث ك تن أو
ي نبغي أن ن سلم ب ان ال كوثر ال خير الكث ير أو ك ثرة ال خير, ال ب معن ى ذو الخ
حص ذل ك م جازا, والإ ّس وف ي س قط ت فس ير الآي ة. إذ ي ك ون المعن ى: إن ا أعطين اك ذا
ال كثير, وه و م ا ال م حصّل ه ا إلا ّع ل ى ب عض الت فاسير الش اذة. ب ل ي راد م ن الك وث
الم صدر, وي س ند إل ى الرج ل ت جوز ا ك ما ي قال: زي د ٌع دل ٌ, أي: ذو ع دل أو م تصف باع
ف نحتاج إل ى الت قدير. وهذا هو الاش تباه ال ذي وقع به الرازي.
وال كوثر ي م كن أن ي كون ب معن ى اسم ال مصدر. و أن ي كون ب معن ى المصدر, و
ب ينهما ـ ك ما أش ر نا في درس الأص ول ـ إن المصدر عبارة عن المعنى حال كونه
ملحوظاً متحركاً ومستمراً, واسم المصدر عبارة عن المعنى حال كونه ثابتاً قائماً
فالخير الكثير يمكن أن يلحظ ثابتاً مفهوماً فيكون اسم مصدر, ويمكن أن ي
معنى مستمراً فيكون مصدراً.
وعلى ذلك فالكوثر الخير الكثير أو كثرة الخير, وعليه تحمل سائر الت
تركت للكوثر حتى أنها بعضهم إلى ستة وعشرين معنى كما في الميزان[], وك
منه على الحمل بالمصاديق مصاديق.
ومن هنا يتضح ما ذكره في الميزان حيث قال[] : وقد اختلفت أقوالهم في
الكوثر اختلافا عجيبا فقيل: هو الخير الكثير, وقيل: نهر في الجنة, وقيل:
ﷺ في الجنة أو في المحشر, وقيل: أولاده, وقيل: أصحابه وأشياعه إلى يوم
القيامة,وقيل: علماء أمته, وقيل: القرآن وفضائله كثيرة, وقيل: النبوة, وقيل
القرآن وتخفيف الشرائع, وقيل: الإسلام, وقيل: التوحيد, وقيل: العلم والحكمة
فضائله ﷺ, وقيل: المقام المحمود, وقيل: هو نور قلبه ﷺ, إلى غير ذلك مما قيل
أقول: فكل ذلك مصاديق من الكوثر ولا تنافي بينها, وكلها ليست كوثر
بالمفهوم أو بالحمل الأولي. بل هي منه بالحمل الشائع, ومع هذا يمكن القول بصدق
كلها من هذه الجهة, مع وجود حصص أخرى للخير الكثير لم يلتفت إليها المفس
وخاصة إن علمنا أن الكوثر من مختصات النبي ﷺ وكل مختصاته خير كث
بل هي غير متناهيةٌ, بل ان كل صفاته كوثر من مصاديق الكوثر. وقد عرفنا إن
غير متناهيةٌ.

ولكن على تقدير التنافي كما هو ظاهر قائليها وظاهر المفسرين, كما هو ظ
الميزان أيضاً, فلابد من الرجوع في التعيين إلى حجة. وإلا ّكان من تفسير القر
وهو محرم. والحجة هنا هي أم ّا ظاهر القرآن أو هي السنة الشريفة, فإن أقمنا لم يبق
أمامنا معنيان أو ثلاثة على ما سيأتي.

والمعاني المهمة المتصورة ثلاثة:

المعنى الأول: الذرية, بدليل قوله تعالى: [إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرُ]. إذا فسر

فسره مشهور المفسرين وأيده صاحب الميزان حين قال[] : الأبتر من لا عقب له,
فيكون ذلك بمنزلة القرينة المتصلة على أن المراد هو الذرية.

وبه تحدث مضمون السورة كما وهدفها, وقد وردت في ذلك روايات نقلها

صاحب الميزان[] , فراجع.

المعنى الثاني: الحكمة, بدليل قوله تعالى: [وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ

كَثِيراً][]. فهي إذن خير كثير بالمحل الشائع بنص القرآن, فيكون بمعنى ال

المعنى الثالث: حوض الكوثر, أو نقول: ماء في الدار الآخرة بما بشكل حوض
أو نهر في القيامة أو في الجنة. فان شكله الحقيقي عند الله, وهو مما ال نفهمه ال
بطبيعة الحال.

على أي ِّحال, فهذا المعنى ما استفاضت به الروايات, وأشهر حديث يرو[]
عن الفريقين: علي مع الحق والحق مع علي لن يفترقا حتى يردا علي ّالحوض
حوض الكوثر ال غير.

وقلنا: انه ال تنافي بين هذه المعاني؛ ولورود روايات بوجوب نطاق للقرآن
الكريم, فليكن هذا منها.

ولكن مع التنزل عن ذلك يمكن القول: بان هدف السورة بمنزلة القرينة ال

على أن المراد من الكوثر هو الذرية, ويدعمه أيضاً النقل التاريخي[] بان السورة
نزلت فيمن عاب ﷺ بالبتر بعد ما مات ابنا ه القاسم وعبد الله.

هذا مضافا إلى المعنى اللغوي للأبتر, قال الراغب في المفردات[] : البت
يستعمل في قطع الذنب, ثم اجري قطع العقب مجراه فقيل: فالن ابتر إذا لم ي
يخلفه.

وإذا تخلينا عن ذلك لم يبق لقوله تعالى: [إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرُ] فائدة
للسورة هدفا ال فهدف واحد احدهما: إعطاء الكوثر, والآخر: إن شانئك هو الأبتر. في
حين ان وحدة الهدف مطلب جيد, فينبغي أن نحمل السورة على ما هو جيد. فيكون
بمنزلة القرينة المتصلة على أن المراد بالكوثر: الذرية كما قال صاحب الميزا
كثرة ذريته ﷺ هي المرادة وحدها بالكوثر الذي أعطيه النبي ﷺ.

إلا ّان ذلك قابل للمناقشة من أكثر من وجه:

الوجه الأول: قبول أن للسورة هدفين وليس بالضرورة أن يكون واحدا, فإن
الهدف المتعدد موجود في كثير من السور, ووحدة الهدف في هذه السورة ليست قط
بل هي الأفضل كما ذكرنا.

الوجه الثاني: إنّ وجود القرائن الثلاث, على أن المراد من الكوثر هو الذريّة
يوافي الروايات المستفيضة الدالة على كون المراد منه وضوح الكوثر, ومعه في
اعتبار تقييداً وأ تفسيراً للكوثر, فمن حق السنة أن تقيد ظاهر القرآن الكري
الوجه الثالث: عدم المنافات بين كثرة الذريّة وغيره من المعاني كما سبق
بيّناه, غايةّ الأمر أن الآية الأخيرة تكون خاصة بهذا المعنى فقط.

الوجه الرابع: إنّ كل ذلك مبني على ان الأبتر هو من لا ذريّة له. وأما إذا فهم
منه معنى أوسع من ذلك حصل ؛ لان الأبتر هو مبتور بالذنب فيحصل ان يكون مجاز
حرمان أو نقصان. ومعه فأيّ معنى قصدنا من الكوثر يمكن أن نقصد عدمه من الأب
ومنه الحرمان من الخير الكثير فإنه معطى للنبي ﷺ ومحروم منه عدوه, فيتحد ب
هدف السورة ويكون بعضها قرينة على بعض.

ويمكن أن نفهم العموم من ثلاثة ألفاظ في السورة:

* الكوثر: وهو الخير بالمعنى الكلي.

* الأبتر: منقطع الخير أيُ خير.

* شانئك: مطلق المنتقد والعدو, وكل عدو للنبي ﷺ يصدق عليه ذلك. و

ينبغي أن نحمله على ما ورد في الروايات[] من أن المراد به (العاص بن وائل)؛

ذلك على خلاف مضامين أخبار الجري, كالذي ورد عن الإمام الصادق [] : إن
القرآن حي لم يمت وانه يجري كما يجري الليل والنهار وكما يجري الشمس والقمر
ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا. فمثل هذه الأخبار تكون قرينة على الت
عن الخصوصية ليس انه سبب في كل في القرآن.

كما انه لا وجه لأن نفهم من [شَانِئَكَ] خصوص هذا الرجل لأنها خاصيّة من
الألف واللام يمكن حملها على العهد وان كان ذلك هو سبب النزول إلا ان المورد لا
يخصص الوارد, كما هو القاعدة المتفق عليها.

وتكون النتيجة: إنّ النبي ﷺ له الكوثر أي: الخير الكثير من جميع الج
وهو أهل لذلك لأنه أعلى الخلق واعلم الخلق وعدوه خالٍ من ذلك. وبيان ذلك هو هدف
السورة. وكل من كان له بالنبي ﷺ أسوة حسنة, وبالمعصومين ☝ فانه ينال من خ
ﷺ بمقدار استحقاقه.

إن قلت: إنّا إن فهمنا من الشانيء: العدو بالمعنى العام لم يكن أبتر ؛ لأن
أوتي خيراً كثيراً كما نراه اليوم للكافرين. فإن الدنيا لهم متسقة ومستوسقة
الحق منها شيء. بل (أيديهم من فيئهم صفرات)[] فكيف فصو الشانيء بأنه ا
المعنى؟.

قلت: إنَّ خير مادي خال من الخير المعنوي فإن قلوبهم خارب من الهدى. وهذا
وه الجانب الأهم في نظر الشريعة إلى حد يبقى الظاهر ناقصاً جداً, بل ملحق بال
بالرغم من أهميته.

مضافاً إلى أننا لو لاحظنا هذا الخير الدنيوي بالقياس إلى خير الآخرة, ل
أيضاً ملحق بالعدم, كما روي عن الإمام الحسن السبط ✋ []: ــ ما مضمونه ــ إنك لو
رأيت ثوابي في الجنة لقلت إني في الآن في سجن. هذا بالرغم من حسن لباسه وك
إذن فبان الدنيا (ابتر) من الناحية العقلية والمعنوية والأخلاقية وإن لم ي
من الناحية الدنيوية .

قال في الميزان []: وقيل: المراد بالأبتر المنقطع عن الخير.. وقد عرف
روايات لوزن السورة الت المه.. الخ .

أقول: إنّ القرينة المتصلة في السورة إنّما هي على ذلك, ووحدة هدف السورة
منه كما تقدم.

سؤال: ما وجه تعلق الكوثر بالأبتر بالنحر والصلاة في قوله تعالى: [
لِرَبِّكَ وَانْحَرْ]؟.

جوابه: المراد به إعطاء التوجيه والتعليم بأسلوب الشكر على هذه النعم
بالكوثر. فإنّ أسلوب الشكر هو بالصلاة والنحر.

وهذا المعنى يوافق المعنى (الكلامي) بوجوب عبادة المنعم.

سؤال: ما المراد بالنحر؟.

جوابه: فسروا النحر بعدة معانٍ تعرض الميزان للمهم منها حيث قال []: والم
بالنحر على ما رواه الفريقان..وهو رفع اليدين في تكبيرة الصلاة إلى النحر,
الصلاة العيد وأنحر البُدْن, وقيل: صلِّ لربك واستو قائماً عند رفع رأسك من الر
وقيل غير ذلك.

أقول: والذي أفهمه أمران:

الأمر الأول: وهو الأمر الظاهر: فالمطلوب هو الصلاة والنحر وذلك لا يختص
بالعيد بل هو ممكن في سبيل الله في سائر أيام السنة, كما إنه لا يختص بال
أختص بالنحر (والنحر لا يكون إلاّ للجمال) ولكن يمكن التجريد عن الخصوص
ذبح وجريان دم, أو لكل صدقة على المحتاجين. والصدقات له سبحانه وهو يقبل

الأمر الثاني: وهو الأمر الباطن: فالصلاة هو التوجه الى الله سبحانه بال
الحقيقي, والنحر هو نحر النفس الأمارة بالسوء وتبكيت الشهوات. وعلى ذلك تكس
افتراضات منها:

أولاً: إنّ قلنا إنّ الكوثر هو حوض الكوثر ونحوه, والأبتر هو مقطوع الذرية,
كان للسورة هدفان: أحدهما: في الآيتين الأوليتين؛ لأنهما متكفلتان لذكر النع
شكرهما كما سبق. والثاني: في الآية الأخيرة.

ثانياً: إنَّ إن اننا قلنا أن ّالكوثر كثرة الذريّة والأبتر عدمها, اتحد فده السو
وتعين فده الشانيء بواحد.

ثالثاً: إنَّ إن فهمنا العموم اتحد موم اتحد المهدف أيضاً, إلا ان العموم ينبغي ان يكو
الماش لكل ألفاظ السورة, وأن الخير المعطى للنبي ﷺ غير معطى لعدوه طبعاً.

ولكن يبقى الأقرب إلى الوجدان: الهدف الواحد لعدة أسباب:

الأول: ما قلناه من أننا نفهم العموم أي: بيان خصائص النبي ﷺ الخاصة ب
وبأتباعه ولا تشمل الفسقة والفجرة, وان طريقة الشكر لهذه العطاءات تكون ب
والصلاة.

الثاني: أن نفهم من الكوثر والأبتر معنىً متقابلاً خاصاً, ولكنَّه متناس
يحفظ تناسق السياق. وأوضح أشكاله أن ّالكوثر هو كوثر الذريّة, والأبتر ع
الذريّة. وهذا هو الموافق مع سبب النزول.

وان فهمنا من قوله: [فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ], رفع اليد في الصلاة أو رفع ال
بعد الركوع, فهذا وان كان موافقاً مع الصلاة, إلا أن فيه اخذ آية مستقلة عن ال
وهو باطل جزماً إذ لا يكون لذلك كرها وجه معتد به؛ لأن شكر النعمة لا يكون بذلك أي:
بحركة اليد أو رفع المسجد (أو انه قال من أن يكون بمنزلة الشكر. بالخف ما إذا ك
داري بالنحر: نحر البُدْن أو نحوها, أو يراد به نحر الباطل في النفس أو في الغ

والله سبحانه يرشدنا إلى الشكل الأمثل من الشكر على إعطاء الكوثر بط
الحال, لا إلى صورة ضئيلة منه.

إن قلت: إن الصلاة تكفي شكراً فإنها عمود الدين. ويكون [وَانْحَرْ] جزءاً ل
إلى حاجة فلا حركة بنحرها إليه توجه أي: (قبلة النحر) مثل: وجوباً أو استحباباً
البُدْن ونحوها.

قلت: هذا لا يتم لعدة وجوه منها:

أولاً : إنَّه يكون لقال شكراً؛ لأنه من الواضح ان إضافة نحر البُدْن إلى الصل
أكثر شكراً.

ثانياً: التساؤل عن ذكر هذا الجزء بالتعيين من الصلاة دون غيره. إلا أن
به كون اختيار من اجل الحفاظ على القافية والوزن وهو وجه, إلا ان ما سبق أقوى بل
شك.

***

سورة الماعون

في تسميتها عدة أطروحات:

الأولى: [المَاعُون], وهي التسمية المشهورة.

الثانية: [اليَتيم], كما سماها أبو البقاء العكبري[].

الثالثة: السورة التي ذكر فيها الماعون أو التي ذكر فيها اليتيم, سير
طريقة الشريف الرضي ﭬ.

الرابعة: الإشارة لها برقمها في المصحف المتداول وهو 107.

قوله تعالى: [أَرَأَيْتَ], الاستفهام هنا على معنى الاستنكار وليس استفها
لأن المراد الاستنكار من العمل لا الرؤية الحقيقية.

سؤال: ما المراد بالرؤية؟.

جوابه عدة وجوه:

الأول: ما قاله في الميزان[]: وهو الرؤية البصرية.

الثاني: ما ذكره أيضا[]: من احتمال ان تكون بمعنى المعرفة.

الثالث: أن يكون المراد بالرؤية: البصيرة, وهي الرؤية القلبية التي ت
مفعولين, ويكون التقدير: [أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ] فاعلاً لكذا وكذا, أو أرأيت
بالدين.

سؤال: ما المراد بـ [الَّذِي]؟.

جوابه من وجهين:

الأول: أن يكون المراد به الجزئي إن فهمنا المعنى المادي وهو الفهم الضيق
لأنه خلاف أخبار الجري. وعلى هذا التقدير يكون المرئي جزئياً.

الثاني: أن يكون المراد به الكلي أو اسم الجنس, ومعه لا يحتمل ان تكون
الرؤية حسية؛ لأن الكلي لا نراه حقيقة بل مجازاً, فان أسندت إلى الكلي فإنما ا
مصاديقه وأفراده. فتتعين عندئذ الرؤية العقلية أو القلبية؛ لأن العقل (هو ا
يدرك الكليات إدراكاً ابتدائياً كاملاً أي: بغض النظر عن أفراده.

سؤال: ما المراد بـ [بِالدِّينِ]؟.

جوابه: من وجهين:

الأول: الإدانة أي: يوم القيامة أو مطلق الإدانة والمسؤولية أمام الله سبحانه
وتعالى.

الثاني: الملة أو العقيدة.

وكال المعنيين متالزمان؛ ألن الذي يكذب بالآخرة يكذب بالدين, فيكونان
متساويين مصداقا. وإن كان الاحتمال الأول أرجح؛ ألن الذين ذكروا في السورة
فيها إدانة ومسؤوليّة أمام الله سبحانه.

سؤال: ما هو الوجه في ذكر الفاء في قوله تعالى: [فَذَلِكَ]؟.

جوابه: من عدة وجوه:

الأول: إنها فاء تفريعيّة؛ ألن من يكذب بالدين يفعل ذلك, فيكون من
عن المعلول الموجود في الرتبة المتأخرة.

الثاني: إنّها بمنزلة التعليل إثباتا أي: بالدليل الإنّي أي: االستدالل ب
العلة, فإننا حين نرى عمله السيئ نعرف كونه مكذباً بالدين. فتكون بمنزلة
لالستفهام االستنكاري في أول السورة.

الثالث: إنّها بمنزلة جزاء الشرط, قال في الميزان[]: والفاء في [فَذَلِكَ] ل
معنى الشرط. أقول: أي ان أداة الشرط وفعل الشرط مقدّران على معنى: إن عرفته ب
اذا وكذا فإنه بصفاته فاعرفه لم تعرفه او بالمطلوب.

والوجوه التي ال تحتاج إلى تقدير هي األفضل بطبيعة الحال, فان الت
األصل وخالف الظاهر.

سؤال: ما هو معنى: [يَدُعُّ]؟.

قرئ بالتخفيف: يَدَعُ اليتيم أي: يهمله وينساه, وقرئ بالتشديد وهو ا

قال الراغب[] : الدع, الدفع الشديد, واصله: أن يقال للعاثر: دع دع, كما ي
له: لعا.

وقال في الميزان[] : الدع, هو الرد بعنف وجفاء.

أقول: فيكون في الدع عناصر ثالثة:

األول: إنّ الدع يكون دفعا من جهة الظهر.

الثاني: إنّه دفع على حين غرة وغفلة, وهو المناسب مع احتقار المجرم.

الثالث: ما قاله سيد قطب في بعض كتبه[], من أن اإلنسان حين يَدْفَعُ ب
يخرج منه صوت (أع) فأخذ منه الدع.

أقول: إنّ القرآن يستعمله كلفظ لغوي ولم يجد مناسباً إال ذلك, فان اللغة
أساساً على األصوات وهي منشؤها الطبيعي كاألكل والضحك وأصوات الحيوانات
وغيرها. إذن فالدع والدفع من األلفاظ الصوتيّة, وفيه صوتان: احدهما: فع, وهو
الصوت الذي عبر عنه سيد قطب. ثانيهما: الدال, وهو صوت الضربة, وهي التي
أنتجت صوتاً أو توقيتاً ــ ولو حصل التعبير ــ وقد تقدم الدال على الصوت الآخر
كذلك تكوينياً.

وكثير من األلفاظ من هذا القبيل, كالتنفس فصوته: نت فس للشهيق
والتنخم والطقطقة واألفأفة وغيرها.

سؤال: كيف يتم دع اليتيم؟.

جوابه: يكون الدعن على شكلين:

الشكل الأول: فعلي, وهو متوقف على حضور اليتيم وطلبه للمساعدة.

الشكل الثاني: تشريعي, وهو مناسب أيضاً, بل هو الأنسب. بطلب اليتي
بلسان التشريع, وبحرمانه يكون الإنسان قد عصى المشرِّع وهو المشرّع. فكما
دع لليتيم وهو دع الله عز وجل. وظلمه هذا إنما هو ظلم لنفسه, قال سبحانه: [وَمَا ظَلَ
وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ][].

وقد فسرت هذه الآية بأهل البيت[] ؛ لأنهم هم الشرع المقدس, والتشريع ب
فقد ظلموا أهل البيت ☝ بعصيانهم. وأما الله سبحانه فهو منعم من أن يظلم.

سؤال: ما معنى (الحض) في قوله تعالى: [وَلاَ يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ] ن
في الميزان[]: الحض الترغيب, وقال الراغب[]: الحض التحريض كالحث إلا أن ا
يكون بسوق وسير والحض لا يكون بذلك.

أقول: الحث والحض بمعنى واحد, إلا ان الأخير يزيد عليه بالأهمية والهمة.
ومعه يكون المعنى: إنّ اليتيم يحض الآخرين على إكرامه والعتب إنما يكون على
يحض على إكرامه.

وهذا الفعل يحتاج إلى مفعول وهو محذوف, قال في الميزان[]: والكلام على
تقدير مضاف أي: لا يُرّغب الناس... الخ.

وهذا التقدير إن كان بالمعنى المادي فنحن في غنى عنه رافعاً؛ لأن المفع
أحيانا يكون من الوضوح بمكان بحيث لا نحتاج إلى التصريح به كما في الأف
يغرب ويرهب ويخوف ويعطي ويخلق, كله بمعنى: الغير,وكذلك يعزي ويأكل وي
لا حاجة رافعاً إلى التصريح بالمفعول كما قلنا.

سؤال: لماذا عدل عن الإطعام إلى الطعام, مع أنها المناسبة في المقام؟.

هذا السؤال له جوابان:

الأول: إنّ الطعام مصدر ثلاثي يستعمل بدل المصدر الرباعي (أو المزيد) ل
الإطعام.

وهو وارد في اللغة كجرى وأجرى, تقول: جرى الميزاب وأجرى الميزاب
الماء, فيكون المعنى: إنّه لا يحض على إطعاء طعام المسكين.

الثاني: الطعام بمعنى الذات, وهنا نحتاج إلى تقدير أي: إطعام الطعام أو إع
ونحو ذلك ولا معنى له بدون تقدير. بينما لا نحتاج في الجواب الأول إلى تقدي

قال في الميزان[] : قيل: إنّ التعبير بالطعام دون الإطعام للإشعار بأن ال
كأنه مالك لما يعطى له, كما قال تعالى: [وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ][] .

أقول: اللام هنا للملك. كما فهمه الملكيّة من قوله ☜[] : الأرض لمن أحياها.

سؤال: لماذا قال تعالى: [وَلاَ يَحُضُّ], ولم يقل: ولا يعطي؟.

جواب: أولاً: واضح من السياق عدم الأمرين فهو لا يطعم المسكين, ولا يحـ
على إطعامه, ومن هنا كان الانتقاد شديداً. ولو كان يعطي ولا يحض غيره, لما كان
شديداً.

ثانيا: إنَّ عدم الحض له حصتان: أما مع ترك العمل نفسه وأما مع وجوده. فلـ
تنزلنا عن الوجه الأول وقلنا بشمول الآية لهما معا, فتكون تلك الحصتين مرجـ
إذا كان ترك الحض مرجوحاً حتى مع عمل نفسه, فكيف إذا كان ذلك مع تركه.

سؤال: ما معنى المسكين؟.

جواب: قالوا: إنَّ معناه الفقير. ورجح أكثر الفقهاء انه أسوأ حالاً من الفقيـ
- حسب فهمي - ليس بصحيح, فالفقير من لا مال له أو قل: انه لا يستطيع ان
على حوائجه. وأما المسكين فهو لا يشبهه البتة؛ لأن المسكنة تعني الذلة فالمـ
الذليل, سواء كان غنياً أو فقيراً أو عالما أو جاهلا ذكرا أو أنثى, فتكون بينهما
العموم من وجه تطبيقياً بالحمل الشايع. إلا انه غلب استعماله في الذليل النا
الفقر؛ لأن الفقر هو السبب الغالب للذلة.

وهذا هو المراد بالآيَة, بدلالة القرائن المتصلة أي: الفقير الذي نشأت مسـ
من فقره.

وهذان اللفظان من الكلمات التي إذا اجتمعتا افترقتا, وإذا افترقتا اجتمـ
إذا افترقا لفظا اجتمعتا في المعنى, وإذا اجتمعتا باللفظ افترقتا في المعـ
على كلا التقديرين – متباينان في اللغة مفهوماً, وان كانا مجتمعين بنحو العـ
تطبيقاً ومصداقاً.

سؤال: لماذا يقال [فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ] مع ان الصلاة عمود الدين, وهل يكون ذ
إلا مثل قول الشاعر:

دع المساجد للعباد تسكنها	وقف على دكة الخمار واسقينا
ما قال ربك ويل للذين سكروا	بل قال ربك: ويل للمصليـــنا

جواب: نقضاً وحلاً:

الأول: وجود قرائن متصلة على تحديده, إذ ليس المراد مطلق المصلين قطـ
الإ لوصول الذم إلى رسول الله ﷺ والمعصومين ؑ, مع ان مدحهم في القرآن أشهر من
أن يذكر.

الثاني: إنَّ المراد بهم حصة خاصة من المصلين بتقييد سابق وتقييد لاحـ

اما التقييد السابق: فهو ما أشار إليه صاحب الميزان حين قال[]: وفي الـ
تطبيق من يكذب بالدين على هؤلاء المصلين لمكان فاء التفريع.

فإن قلت: إنَّ ترك الفاء يخل بالسياق اللفظي, إذن فلا بد منها وان لم تـ
التفريع.

قلت: نعم تخل بالسياق عندئذ غير انه كان يمكنه أن يستعمل الواو التـ
التفريع إذا لم يكن التفريع مقصوداً, إذن فهو مقصود.

وأما التقييد اللاحق فهو قوله تعالى: [الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ سَاهُونَ]. فهنا
وهو مقيد بقرينه متصلة, فيتكون من القيد والمقيد مفهوم تصوري ضيق هو
الآية دون غيره.

وينبغي هنا ان نلتفت إلى انه يمكن التقييد بما بعده أيضاً وهو قوله:
يُرَاؤُونَ. وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ].

قوله تعالى: [سَاهُونَ].

الظاهر من الساهي انه هو الذي يحصل منه السهو مرات عديدة, أو هو مستمر
على سهوه.

سؤال: ما معنى السهو؟.

جوابه: له عدة معانٍ:

المعنى الأول: ترك الصلاة.

فان قلت: إنّه قد فرضهم مصلين.

قلنا: إنّ المصلين هنا بمعنى المسلمين – ظاهراً – أو من هم من أهل القبلة لكي
ينسجم المعنى, فهم مصلون لاقتضاء الصلاة لهم بالاقتضاء التشريعي, ع
عليهم الصلاة. في مقابل الأديان الأخرى التي لا تؤمن بالصلاة.

المعنى الثاني: الشك والسهو الواقع في الصلاة, قال الشهيد الثاني[]: إ
منهما يطلق على الآخر استعمالاً شرعياً أو تجوزاً لتقارب المعنيين.

ولكن هذا المعنى غير مقصود لأكثر من وجه واحد:

الأول: إنّ هؤلاء الساهين معاتبون بقوله: [فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ], ولم يقل: لل

الثاني: إنّ الشك والسهو غير اختياري عادة, فلا يكون الفرد معاتباً علي
العتاب والعقاب خاص بما هو اختياري.

فنستنتج من ذلك ان هذا الوجه غير محتمل.

إلا ان نقول: إنّ الشك والسهو وان لم يكن اختيارياً, إلا ان أسبابه قد تكون
اختيارية, فالعتاب يتوجه على عدم ترك أسبابه ورفعها, ولكن ما هي هذه الأسب
أعني: المنتجة لزوال الشك والسهو؟.

هي على نحوين:

الأول: الراحة الدنيوية, يقال: أرح ذهنك لكي لا يكثر سهوك.

الثاني: التكامل في درجات اليقين, فان حصول ذلك كانه يكون متعذراً و

المعنى الثالث: ما فهمه صاحب الميزان ﵀ حيث قال[]: غافلون لا يهتمون
ولا يبالون ان تفوتهم بالكلية أو في بعض الأوقات أو تأخرت عن وقت فضي

أقول: أي يكون حال المكلف الاقتصار على الواجبات وترك المستحبات.

وفيه نقطة قوة: وهي إن ما ورد من السؤال عن الوجه الأول لا يأتي هنا؛ لأن
معناه إنهم مصلّون ولكنّهم متسامحون في صلواتهم وهذا التسامح لا يكون إلا من أج
الاهتمام ببعض أمور الدنيا, قال في الدعاء[]: لا تجعل الدنيا أكبر همنا ولا مبل

سؤال: إنَّه تعالى قال: [الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ سَاهُونَ. الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ],
فكررت [الَّذِينَ هُمْ] مرتين, فما هي الحاجة إلى [الَّذِينَ هُمْ] الثانية؟.
وهنا ينبغي التعرف على إعراب الجملة قبل الشروع في الجواب.
[وَيْلٌ] مبتدأ خبره محذوف, والجار والمجرور متعلق به و[هُمْ] مبتدأ و[سَاهُونَ]
خبره و[عَنْ صَلاتِهِمْ] جار ومجرور متعلق باسم الفاعل, ويكون التقدير: الذين هم
الساهون عن صلاتهم.
فالضمير [هُمْ] ليس ضمير فصل, بل مبتدأ تحتاج إليه ليكون عائداً ع
الموصول, بل حتى لو لم يذكر الضمير لاحتجنا إلى تقديره.
و[الَّذِينَ] مبتدأ و[هُمْ] مبتدأ ثانٍ خبره [يُرَاءُونَ], والجملة خبر للمبتدأ الأو
أو [هُمْ] ضمير فصل يفيد التأكيد, وبالتالي لا تحتاج الجملة إلى وجود
العائد صالحاً في أن يكون هو فاعل [يُرَاءُونَ]. فهنا يأتي ذلك السؤال: لماذا وجد الض
جوابه: من عدة وجوه:
الوجه الأول: لعل هناك قراءة بتركه [هُمْ], وهذا الذي يناسب السياق
اللفظي القرآني. والاحتمال مبطل للاستدلال المقابل.
الوجه الثاني: ما عليه المفسرون من أنه وضع لأجل إيجاد التماثل بين الآ
وإحراز وحدة السياق اللفظي بينهما. ولو تركت لما حصل ذلك.
الوجه الثالث: إنَّ [هُمْ] تفيد التأكيد. والحاجة إلى التأكيد متحققة وهي ال
على عصيانهم وفسقهم وسوء تصرفهم, فهم مضافاً إلى كونهم ساهون عن الصلا
فإنهم أيضاً يراءون ويمنعون الماعون.
الوجه الرابع: إنَّ فيه إشعاراً بالتقييد والتحديد دون إرادة الكلي المفهو
الضمير. فهذه الصفات خاصة بهم لا تتعداهم إلى غيرهم, وهم الجماعة المعينة الت
على المستوى المعنوي من التفكير. وهي جماعة كليَّة لا جزئيَّة. لهم الثلاث تُفهم
السهو في الصلاة والرياء والمنع عن الصدقات.
وقوله تعالى: [يُرَاءُونَ] يمكن أن نعقي الكلام في مادته وهي الرياء تارة, و
هيئته أخرى. أما مادة الرياء ومعناها فقد عرضناها تفصيلاً في كتابنا فقه الأخ
فراجع.
وأما من حيث الهيئة فيمكن الالتفات إلى ان فيه سياقاً ونسقاً قرآنيين
أما النسق, فقد قلنا انه على معنى نهايات الآيات, ولا نسميه سجعاً ولا
لأنه يختلف عنهما فرعاً.
و[يُرَاءُونَ] وإن لم تكن نهاية الآية إلا ان لها نسقاً مع ساهون وماعون وهو
نحو من النسق القرآني إذا تأرُّق فقولاً عليها.
وأما السياق فهو على قسمين:
القسم الأول: السياق المعنوي, وهو ما يسمى بوحدة السياق في علم الأصو
ويستدل بها بصفتها من القرائن المتصلة على المعنى.

القسم الثاني: السياق اللفظي, أي جمال اللفظ القرآني وترتيبه بحيث
مصداقاً للحجة القرآنية, فلو اختل واختلف خرج عن كونه قرآناً كما لو حذفت الو
قوله: [وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ], أو جعلت في قوله: [الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ], أو حذف الضمير
المنفصل منها وهكذا.

سؤال: ما معنى الماعون؟.

جوابه: إن فيه أطروحتين:

الأولى: ما قاله في الميزان[]: كل ما يعين الغير في دفع حاجة من حوائج
الحياة, كالقرض تقرضه والمعروف تصنعه ومتاع البيت تعيره. أقول: فيكون
المعين.

الثانية: الظرف من ظروف الطعام, وهو معنى نفهمه الآن بالتأكيد. ويمكن
استصحابه بالاستصحاب القهقري إلى العصر اللغوي الأول.

إلا أن هذا الاستصحاب إلى صدر الإسلام لا يتم؛ لانقطاعه بتفسير أهل ال
فلا يمكن حمل الآية عليه. ولعل استعمالنا لهذا المعنى كان مجازاً, ولو باعتبار
الإعارة له, ثم أصبح حقيقة كما هو الآن وجداناً.

إن قلت: إنّ قضاء الحاجات سيكون: بما في الماعون لا الماعون نفسه.

قلنا: أولاً: هذا عرف أن يداري بالماعون الظرف وقد نفيناه.

ثانياً: إنّه تطبيق في المجاز كقوله تعالى: [وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ][] يعني أهلها.
تكون قضاء الحاجة بالماعون أي, بما فيه.

سؤال: ما هو أصل كلمة الماعون؛ لأن الظاهر أنها كلمة أجنبية أو دخيلة أو
(ملمعة) بين العربي والأجنبي.

جوابه: على عدة أطروحات:

الأولى: (ما) موصولة و(عون) مصدر أو صفة مشبهة, بمعنى ما أعين به
الآخرون أو مَنْ يكون عوناً للآخرين.

الثانية: (ما) المصدرية ويكون المحصل نفسه.

الثالثة: إنّه ملمع من لغتين فتكون (ما) فارسية بمعنى نحن, فتكون ب
للآخرين.

***

فـاليإلا ةروس

وفي تسميتهاعدة أطروحات:

الأولى: الإيلاف, وهو المشهور.

الثانية: قُرَيْش, كما في بعض المصادر.

الثالثة:السورة التي ذكر فيها الإيلاف أو التي ذكر فيها قُرَيْش

الرابعة:أن نسميها بما تبدأ به وهو قوله: [لإِيلافِ قُرَيْش].

الخامسة: أن نشير إليها برقمها في المصحف وهو: 106.

سؤال: ما هو متعلق: [لإِيلافِ]؟.

جوابه: إنَّ فيه عدة وجوه:

الأول: إنَّه فعل مقدر قبله مثل نزلت السورة, أو أقول أو يكون أو يحصل و
لأجل أن يُبسانإ الجار والمجرور.

الثاني: إنَّه فعل مقدر بعده, فيكون المعنى انه تحصل رحلة الشتاء وال
الإيلاف قريش.

الثالث: ما ذكره الرازي في هامش الكبير حيث قال[] : إنَّها متعلقة بما
وهو قوله تعالى:[فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ] لإيلافهم رحلة الشتاء والصيف.

أقول: إلا انه بعيد؛ لأنه بمنزلة العلول والأثر فلا يكون بمنزلة المؤثر
ويجاب: إنَّه أثر للنعمة ومؤثر في الإيلاف, وبالرغم من بعده فلا اننإف قد
ولكن مع الانحصار بهذا الوجه.

الرابع: إنَّنا إنما نحتاج إلى فعل يرجع إليه الجار والمجرور مع وجوده, أما عد
فلا حاجة إلى ذلك بكورياً ولا يتوقف عليه المعنى بل هو مفهوم بدونه.

الخامس:ما ذكره الرازي ـ أيضاً ـ حيث قال[] : إنها متعلقة بآخر السورة
التي قبلها أي: جعلهم كعصف مأكول لإيلاف قريش.

أقول: هذا على أساس أمرين: احدهما: عدم الفصل بالبسملة, وثانيهما: إنهما
سورة واحدة.

وهناك من القرائن ما لدي على وحدة السورتين, مضافاً إلى الروايات من
الفريقين.

وروايات العامة مصرحة بترك البسملة بينهما[] , فيكون ذلك أوضح في
ويدفعه بأنه لا إشكال من وجود البسملة مع العلم أنه لا توجد بسملة في و
السورة إلا في سورة النمل, ووجود البسملة دال على التعدد. وكذلك فإنه مع حص
وجه أخرى لمتعلق الجار والمجرور تنتفي هذه القرينة على الوحدة أيضاً.

وأما قرائن التعدد فمتعددة:

أولاً: وجود البسملة بين السورتين.

ثانياً: ارتكاز المتشرعة.

ثالثاً: إنَّه لا دليل على تتابعهما في النزول, بل قد يكون الأمر بالعكس.

رابعاً: اختلاف السياق اللفظي, فسورة الفيل آياتها باللام, والإيلاف ب

خامساً: تعدد الهدف أو السياق المعنوي.

سادساً: إنَّ الروايات وان دلت على الوحدة, فإن هناك روايات أخرى تدل على التعدد ذكرها صاحب الميزان[] أيضاً, ولكنَّه يمكن القول بأنَّ سند الروايات ضع
كما ان سند روايات الوحدة ضعيف أيضاً.

ومعه تسقط كلتا الطائفتين عن الحجيَّة, أما للضعف أو للتعارض. ونر
ظاهر القرآن الكريم بالتعدد. وذلك باعتبار الوجوه السابقة التي قلناها.

كما يمكن القول: ان روايات الوحدة تعارض هذا الظاهر القرآني, فتسقط عن
الحجيَّة لقولهم ﷺ[]: ما خالف قول ربنا باطل, إضرب به عرض الجدار. وروايات
الوحدة توافق هذا الظاهر, فتكون معتبرة. وعلى أي حال يكون ظاهر القرآن معتب

ثم إن كون الجار والمجرور: [لإِيلافِ] متعلقاً بما قبله من سورة الفيل ي
أمراً, وهو ان حادثة الفيل حصلت لأجل إيلاف قريش, وانسها بولادة النبي ﷺ, وه
معنى لطيف إلا انه قابل للمناقشة. وعلى هذا تكون وحدة السورتين قرينة – ول
ناقصة – على ان هذه السورة نزلت بعد سورة الفيل كجزء منها.

وهذا قابل للمناقشة من عدة وجوه:

الوجه الأول: إنَّ تعلق الجار والمجرور يكون بعيداً لفظاً مع وجود فاصل آي
أكثر من آية لا أقل من البسملة, وهذا خلاف الظهور العرفي.

الوجه الثاني: إنَّ في سورة الفيل ستة أفعال, ترى وفعل ويجعل وأرسل
وترميهم وجعلهم, فلأي منها يعود الجار والمجرور, نذكر عدة أطروحات كلها باطلة:

أولاً: أن يعود إلى الجامع بينهما, أي إلى احدهما على نحو الإجمال. وهذا باطل
نحوياً ومعنوياً, وإن كان متصوراً أصولياً.

ثانياً: أن يعود على (فعل) وفيه نقطة قوة ونقطة ضعف:

أما نقطة قوته: فهي انسجام المعنى من حيث ان الله تعالى ينتقم من أصح
الفيل لأجل إيلاف قريش.

ونقطة ضعفه: بعده اللفظي عن الجار والمجرور وهو أمر مهم.

ثالثاً: إنَّه يعود على قوله: [فَجَعَلَهُمْ] ونقطة قوته قربه النسبي من الجار
والمجرور, إلا انه لا يناسب المعنى الذي اقترحوه, فيكون على خلاف الظاهر.

الوجه الثالث: ان السبب الذي تدل عليه سورة الإيلاف, هو إلف قريش لرح
الشتاء والصيف واستئناسهم بها, ولا ذكر للنبي ﷺ. فالذي ينبغي أن يقال:

فعل وانتقم من أصحاب الفيل لأجل إيلاف قريش وأنس بالرحلات, وهذا هو الأقرب
السياق القرآني.

فإن قلت: إنّ النبي ﷺ ولد في عام الفيل فيكون مناسباً مع حادثة الفي

قلت: إنّ مئات الحوادث حصلت في عام الفيل, ولكن أهمها ولادة النبي ﷺ,
فينبغي ان تكون هناك قرينة على أنسهم بولادة النبي ﷺ أو إشارة إلى ذلك ف
وهو منتف.

الوجه الرابع: إنّ تعلق الجار والمجرور بسورة الفيل, إنما يصح مع وحدة
السورتين, إذ ال يمكن تعلق الجار والمجرور بسورة مستقلة. وهذا فرع أن تكون
الإيلاف نازلة بعد سورة الفيل مباشرة, ال بعد سورتين أو أكثر أو كانت نازلة

إذن, فجميع هذه الوجوه غير صحيحة. بل يتعلق الجار والمجرور بما ذكرنا
من الوجوه السابقة.

سؤال: ما معنى الإيلاف؟.

جوابه: الإيلاف هو الأنس والاعتياد, من الثلاثي (أَلِفَ) وهو متعدٍ إلى مفعو
واحد, أو الرباعي (أَلَّفَ) وهو متعد إلى مفعولين, وقيل: لواحد.

والمراد من السورة: الألف, أي مادة الثلاثي. والمعنى: أُلْف قريش للرحلة,
ولكنّه أستعمل الرباعي لذلك لأكثر من وجه واحد:

الأول: إنّه من قبيل استعمال الرباعي في معنى الثلاثي مجازاً, ومنه ما أح

إلى مفعول واحد كالثلاثي. خلافاً للميزان الذي ذكر[]: إن المفعول الثاني موجو
مقدر يعرف مما بعده وهو رحلة.

الثاني: إنّ المراد الرباعي, ويكون المفعول الأول مقدراً, يعني يؤلّفون غ
أو يؤلّف بعضهم البعض على الرحلة, وهي المفعول الثاني.

سؤال: ما هو محل [قُرَيْشٍ] من الإعراب؟.

جوابه: هي مضاف إليه للمصدر, ولكن هل هي من إضافة المصدر إلى الفاعل
أو إلى المفعول؟.

قال في الميزان[] : وفاعل الإيلاف هو الله سبحانه وقريش مفعوله الأول,
ومفعوله الثاني محذوف يدل عليه ما بعده.

أقول: أي إنه رجح كون الإضافة إلى المفعول, وفيما سبق رجحنا أن الإضا
إلى الفاعل, أي ان قريش تؤلف غيرها على الرحلة.

وكما يمكن أن يكون فاعل الإيلاف هو الله سبحانه ـ كما قال ـ يمكن أن يك
أيضاً الأسباب الطبيعيّة أو التجارة أو الإسترباح أو الضرورة, باعتبار أن ر

محلة ال تنبت زرعاً [بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ][].

و[رِحْلَةَ]: مفعول به للرباعي إن قلنا أنه يأخذ مفعوال واحداً. وال بد من تقد
مفعول ثانٍ إن قلنا انه يأخذ مفعولين,أي إن قريش تؤلف الآخرين رحلة الشتاء
والصيف.

وهناك أطروحة أخرى وهي: إنّه ليس بالضرورة ان كل فعل متعدِ إلى مفعولي
يأخذ مفعولين فعلاً. بل يجوز أن يأخذ مفعولا واحداً وهنا كذلك.
وبتقريب آخر: إننّا نقول: إنّ الرباعي استعمل بدل الثلاثي مجازاً. ويمك
إنه أكتسب نفس صورته النحوية واللغوية, بأن يأخذ مفعولا واحداً.
سؤال: لماذا التكرار في [إِيلافِهِمْ]؟.
جواب: أولا: ما عليه مشهور المفسرين, وهو التأكيد وفيه: إنّ التأكيد ليس
مطلوباً دائماً؛ لأنه ينبغي أن يكون مطابقاً لمقتضى الحال.
جواب: إنّ المراد بيان كثرة الألفة والمحبة والرحلة, فان هذا القول هو الاتجار
جاً عاوتها, فالأهمية موجودة وتستحق التأكيد بالتكرار.
ثانياً: تغيير المتعلق, فإننا عندما نقول: آلف زيد عمراً المكان, فإنه ي
نسبياً. فيمكن أن نقول بدل الذي عنه: آلف زيد عمراً الف المكان. فقد دخل الأول على
المفعول الأول والثاني على المفعول الثاني. أو نقول: دخل الفعل الأول على الم
والثاني على المفعول إذا كان متعدياً إلى مفعول واحد.
وبهذه الأطروحة قد نحصل على مبرر للتكرار.
ثالثاً : اختلال السياق اللفظي بحذف إيلافهم الثانية. وهو ما يدركه حسا
رابعاً: وهي أطروحة محتملة على باب أحد وهي انه من المحتمل حصول بطء
وتلك في الوحي نسبياً كما لو قال: فإيلاف قريش وسكت, ولو جود مانع أو مص
وحين أراد تجديد الكلام كان بالإمكان تجديد الارتباط بدون تكرار كلمة فقال: إي
والله تعالى يعلم بعلمه الأزلي البطء والتكرار. فأصبحت جزءاً حقيقياً من ال
النبي ﷺ قرأها كذلك. والاحتمال مبطل للاستدلال.
إن قلت: إنّ انقطاع الوحي لمانع خلاف عصمة النبي ﷺ لما فيه من إشعار
عدم الإصغاء للوحي.
قلت: إنّ من أحيانية الكبرى وهو لزوم الإصغاء للوحي, فالإشكال في كونه
مسلم بها؛ لأن الوحي من الله سبحانه. ولكنّه قابل للمناقشة صغروياً لعدة أسبا
أولاً: إنّ المتكلم المباشر للوحي ليس هو الله سبحانه بل جبرائيل. ويق
[نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ][], فخرجت
الصغرى عن تلك الكبرى. وهو ﷺ أعظم وأهم من جبرائيل, فليس بوجوب الإصغاء
متحققاً إليه.
ثانياً: إنّ الخواطر غير اختيارية حتى للنبي ﷺ والوحي يعلم بذلك؛ ف
حتى تنجلي.
ثالثاً: إنّه يمكن حصول شغل للنبي ﷺ كدخول شخص عليه أو غير ذلك م
عوارض الدنيا فيتحول ذهنه اضطراراً عن الوحي فيسكت الوحي حينئذ, فلا بد م
الترابط للتكرار.
سؤال: ما المراد من العبادة في قوله: [فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ].

جوابه: لمادة العبادة هنا عدة مستويات:

الأول: الدخول في الإسلام؛ لأن المخاطب قريش وهم عبدة الأصنام, فخوطبو
للتحول إلى عبادة الله, أو قل: للدخول إلى الإسلام.

الثاني: تقديم الشكر لله عز وجل على النعم العظيمة المذكورة في السو
الكريمة على اعتبار أن المخاطَب هو كل الناس في كل القرآن, وهو سبحانه قد أمنه
من خوف وأطعمهم من جوع.

الثالث: الحج, أخذاً بالقرينة المتصلة,أي فليعرضوا من هذه الرحلة إلى ا
إلى الحج والعبادة. والبيت هو محل الحج على أي حال.

وكل هذه المستويات محتملة وقائمة ولكن بحسب الظاهر الأولي, فإن المست
الأول هو أرجح المحتملات.

أما ذكر البيت فقد لا يكون قرينة على الحج. وإنما خص بالذكر لوضوحه
أذهانهم وقربه منهم, مع إدراكهم بكونه مربوطاً بالله تعالى.

ومنه يتضح معنى الفاء في قوله: [فَلْيَعْبُدُوا], فإن فائدتها التفريع ع
أي نتيجة لدوام النعم في رحلة الشتاء والصيف.

سؤال: ما المقصود بـ[الَّذِي] في قوله تعالى: [الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ]؟.

جوابه: أمران:

أحدهما: وهو الأرجح أن يراد به الله سبحانه, وهو مذكور في السياق بعنوان:
رب هذا البيت.

ثانيهما: البيت وهو جزء العلة والسبب الأهم للرزق والأمان. أما الرزق
فباعتبار كثرة السواح, وأما الأمن فباعتبار حرمة دخول الحرم المكي والقتال ف

غير أن الأرجح – كما قلنا – هو أن المراد هو الله سبحانه؛ لأنه هو السبب
الحقيقي.

سؤال: كيف آمنهم من خوف؟.

جوابه: لعدة اعتبارات:

أولاً: إنَّ تلك الرحلة التجارية كانت خطرة من عدة جهات للوحوش واللصوص
وغير ذلك, ولكنَّهم كانوا في كل عام يذهبون سالمين ويرجعون سالمين.

ثانياً: إنَّ القوى الكبرى في العالم يومئذ ككسرى وقيصر, لم يتعرضوا
بالشر بالرغم من إمكان ذلك, وقلة إمكانيات الدفاع لديهم.

ثالثاً: إنَّهم لم يتعرضوا إلى الغزو والغارات التي كان يقوم بها بعض ا
تجاه بعض, فقد كان هذا معتاداً إلا أنه غير موجود إطلاقاً على أهل مكة, لقدسيَّة الك
والحرم المكي الذي كانت فكرته موجودة أجمالاً في الجاهليَّة, وأشير إليه في القر
الكريم كقوله تعالى: [أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ][]
وقال تعالى: [أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ][] .

هذا ويمكن أن نقول: إنّ قوله: [الَّذِي أَطْعَمَهُمْ] يعني لأجل هذا السبب, بالرغم من كونه نعتاً, وهو ال يفيد هذه الجهة الا وحياً وأصولياً, إلا أن الحدس العرفي ذلك. وله شواهد في القرآن الكريم كقوله تعالى: [الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ......][] , وقوله: [الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذا....][] وغيره كثير.

سؤال: ما معنى [أَطْعَمَهُمْ]؟.

جواب: إنّه على معنى قدم لهم الطعام ومكنهم منه. وهو أما حقيقة أو مجاز.
والمراد ليس هو الطعام الحقيقي, بل مطلق سبل العيش والرزق. ك لما في الأمر: إطعامهم إيجابي, وأمنهم سلبي يعني دفع عنهم أسباب الخوف والبالء. ومن هنا ك استناده إلى الله أوضح؛ ألنه ليس باختيارنا حد وإنما هو المدبر.

وفي الإمكان حمل هذه النعم على النعم المعنويّة؛ ألن كيان اإلنسان على مستويات متعددة, الجسم والنفس والعقل والروح. وقد جعل الله سبحانه لكل من أمناً وخوفاً وأملاً.

كما يمكن أن نحمل ذلك على المستوى األخروي. [أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ] يعني: أثابهم في وقت حاجتهم إلى الثواب, وأمنهم من خوف, أي من عقاب جهنم.

فإن قلت: له هذا الكالم مما تستحقه قريش بعدة األصنام؟.

قلت: أوالً: إنّنا انحمل الك األمرين (الطعام واألمن) على المعنى المعنوي. ف أن نفهم من قريش المعنى المعنوي أيضاً. وذلك أن يكون المراد ك لفئة متدنيّة إلى الكمال الذي لم يصلوه. وان الوصول إليه منوط بالتوفيق اإللهي الذي أطعمهم وأمنهم وسيرهم في طريق التكامل الذي مشوا فيه.

ثانياً: إنّه تعالى أعطى قريشاً نفسها وأطعمهم وآمنهم ببزوغ نور اإلسالم أخرجهم من الظلمات إلى النور.

غير ان إنزال اإلسالم وتبليغه, إنما هو سبباً اقتضائياً للهداية وليس ع تنفع حقيقته حينما تتم أجزاء العلة بالدخول إلى اإلسالم, وإطاعة أحكامه.

وعلى هذا يمكن القول بإمكان عموم اإلطالق (لإلطعام واألمان والنعم اإللهيّة) إلى كل من المعاني الماديّة والمعنويّة والدنيويّة
واألخرويّة وعدم االنحصار ببعضها دون بعض.

***

سورة الفيل

في تسميتها ثلاث أطروحات فقط:

أولا: سورة الفيل.

ثانياً: السورة التي ذكر فيها الفيل.

ثالثاً: إعطاؤها رقمها في تسلسلها من المصحف وهو [105].

سؤال: ما هو محتوى الاستفهام في قوله تعالى: [أَلَمْ]؟.

جوابه: إنّ له شكلين من المحتوى:

الشكل الأول: أن يكون اعتيادياً, وليس استفهاماً استنكارياً, وذلك إذا كا...
بحادثة الفيل؛ لأن الحادثة أخذت في سورة مسلمة الصحة, كما هي كذلك, غاية...
انه استفهام عن العدم الذي لم يتحقق عن الوجود الذي حصل.

الشكل الثاني: أن يكون استفهاماً استنكارياً فيما إذا كان متعلقه الرؤ...
أصل الحادثة, كما هو الأوفق بالوجدان.

فإنه قد يتوهم أن المتعلق هو الحادثة الرئيسية كما قلنا, إلا أنه ليس...
لأكثر من وجه واحد:

أولا: إنّ مدخوله الرؤية في قوله تعالى: [أَلَمْ تَرَ].

ثانياً: إنّ خصص حرف الاستفهام آخر الحادثة الفيل وهو: كيف, فقال: [ك...
...بِأَصْحَابِ الْفِيلِ], فخص القرآن لكل منهما أداة استفهام. فالأول: استف...
الرؤية, والآخر عن شكل الحادثة.

سؤال: ما المراد بالرؤية في قوله: [أَلَمْ تَرَ]؟.

جوابه: من عدة وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره في الميزان[]: من أن المراد بالرؤية العلم الظاهر ظهور ...
الحس.

أقول: فيكون المعنى, ألم تعلم علماً قريباً من الإحساس, فكأنه شاهد للح...
لم يكن كذلك فعلا؛ لأنها قريبة في تواريخهم ومتواترة ومهمة, ولم يكن العرب ل...
الفيل قبل ذلك الحين.

الوجه الثاني: إنّ المخاطب ليس هو النبي ﷺ بل غيره, من قبيل إياك أعني...
فأسمعي يا جارة؛ لأن الفاصل بين الولادة والحادثة أربعون سنة. ولم يكن...
ﷺ قد شاهدها, إلا أن هناك الكثير من أكابر السن الموجودين في ذلك المجتمع ممن...
شاهدها فعلاً, وهم المخاطبون بالآية الكريمة.

الوجه الثالث: انّ يداري به رؤية النبي ﷺ بالعلم الباطن, يكشفها الله
والسياق دال على حصول الرؤية فعلاً؛ لأن مؤدى الاستفهام عن الرؤية استن
فيؤدي إلى الجزم بالإثبات عن حصول الرؤية والعلم.

سؤال: من هم أصحاب الفيل؟.

جوابه: إبرهة, وهو صاحب الفيل وقد عبر عن الجيش كله بأصحاب الفي
انه صاحبه واحد.

فان قلت: فانه لماذا عبر عن الجيش بأصحاب الفيل؟.

قلت: لعدة وجوه:

أولاً: لأنهم أتباع أبرهة صاحب الفيل, وهو الذي خطط لهم بان يكون سي
حيث راس الفيل ووقوفهم حيث وقف.

ثانيا: إنّ الفيل متقدم على الجيش كالقائد, فيكون أبرهة نفسه مسيّرا
وهم مسيّرون من قبل إبرهة, فيكون المجموع مسيّراً من قبل الفيل فصحة الن
الفيل.

ثالثا: إن المكيين لو نظروا إلى الجيش المعادي لقالوا: جاء الفيل مع
المواكب له, ولعل أفراد الجيش نفسه لا يلتفتون الا دائما انهم في معيّة الفي
الشعور يكون واضحا لدى المشاهدين في مكة, والقرآن نزل من زاوية فهم أهل مكة
من زاوية فهم الجيش المعادي.

سؤال: لماذا قال: [فِي تَضْلِيل], ولم يقل في إضلال؟.

جوابه: ما قاله في الميزان[]: من أن التضليل والإضلال واحد. أقول: فالث
ضل ضلالاً وهو لازم. والرباعي منه يكون بالتضعيف: ضلل تضليلاً والته
إضلال, ويكون متعديا على النحوين. وكلتا المادتين موجودتان في القرآن, غ
يرد بالتضعيف إلا في هذا المورد. وذلك لأجل حفظ النسق القرآني في السو
تضليل, أبابيل, سجيل.

سؤال: كيف جعل الله تعالى كيدهم في تضليل؟ مع ان المفهوم منه هو ال
الصحراء ولم يحصل.

جوابه: لعدة وجوه:

الوجه الأول: الإشارة إلى ضلال هدفهم أساسا وبطلانه, وهو هدم الكعبة
المشرفة. وإنما جعل الله تعالى كذلك لاستحقاقهم بخباثة أنفسهم.

فان قلت: إنّ جعلهم ضالين بهذا النحو يلزم منه القول بالجبر.

قلت: أولاً: إنّنا يمكن أن نتنازل عن هذا الوجه إلى الوجوه الأخرى, فلا ي
القول بالجبر.

ثانياً: ليس كل إضلال يلزم منه الجبر, ناو كان إضلال الابتدائي
أن هناك أنواعاً من الإضلال إنما يصح على عقوبة ذنوب سابقة, وهي من العق
المعجلة في الدنيا, سواء كانت ظاهرية أو معنوية.

فمن العقوبات الظاهرية قوله تعالى: [فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا
وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ][] .

ومن العقوبات المعنوية المعجلة قوله تعالى: [فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِي قُلُو
يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ]().

وقوله سبحانه: [أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ
سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ]().

الوجه الثاني: إنّ المراد إضلال الفشل في مهمتهم تلك. أما الفشل وه
أو بعتبار هو حصة منه بنحو المشترك المعنوي.

وهذا هو الأظهر, بل إن فيه السورة هو الحديث عن تلك المعجزة الإلهية التي
أوجبت النعمة لفشل الجيش المعادي.

الوجه الثالث: إنّ الضلال الحصري في التيه, بل هو التخطيط القاس
تقوت الحوادث. فإنهم مما كانوا قد اتخذوا الأمور بنظر الاعتبار, لم يكونوا
لوصل المعجزة بدرهم عن الكعبة. فعدم التوقع هذا ضلال قصور. مع انه المن
لقدسية البيت من ناحية ولقدرة الله سبحانه من ناحية أخرى.

فيكون تخطيطهم قاصراً وضالاً؛ لأنهم لم يحسبوا كل الاحتمالات. ولو
ما فعلوا ولا جاءوا.

بل نرى انا إبرهة بعد أن سمع من بعد المطلب رضوان الله عليه قوله():
بر يحميهم لم يتعظ, واستمر على عزمه على هدم الكعبة, وجدد المحلة في اليوم
سؤال: ما هو الوجه في تكرار الاستفهام في الآيتين ثلاث مرات, قال
[أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ]

[أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ].

جوابه: ذلك لأجل التركيز على فيه السورة، وأهمية المعنى والتنبيه ال
للمخاطب المباشر وهو النبي ﷺ, والمخاطب غير المباشر وهم المسلمون, بل ال
أجمعين. وتكرار الاستفهام من الجواب البلاغية المهمة, أي انتبهوا إن لم
منتبهين.

قوله تعالى: [وَأَرْسَلَ].

الواو هنا – حسب مشهور المفسرين – عاطفة, قال في الميزان(): والآية ا
تتلو عاطفة تفسير على قوله: [أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ].

أقول: ويمكن أن يكون تفصيلاً بعد إجمال,كأنه يريد ذكر تفاصيل ا
أسلوب التضليل والإشفال جيش الفيل وذلك بعد الإشارة الإجمالية له. وي
إنّه جعل كيدهم في تضليل عن طريق إرسال الأبابيل.

فالواو, ووقعت بعد الأجمال وقبل التفصيل. وإذا كانت وظيفتها هكذا أ
نجعل عدة أدوات لما:ها إذ أرسل أو حين أرسل أو كما أرسل. فتكون كلها بمعنى
واحد.

على إنّ قوله عن الواو إنها عاطفة لا يخلو من تسامح, فإنها على أيِّ حال من
عطف جملة على جملة لا من عطف المفرد. وفي مثلها تسمى الواو استئنافيةً و
لها عاطفة.

سؤال: من أيِّ مادة صيغة لفظة: [أَبَابِيل]؟.

جواب: قال في الميزان[1]: الأبابيل – كما قيل – جماعة في تفرقة,
زمرة.

وقال الراغب(): متفرقة كقطعان الإبل.

أقول: أي إن العرب اشتقوا من اسمها من الإبل لشبهها بقطعانه المتفرقة. ول
قابل للمناقشة لأكثر من وجه:

الوجه الأول: إذا كان المطلب هكذا أمكن الاشتقاق منه: تأبل يتأبل, أي أص
مثل الإبل. ولم يشتق منه العرب, إذن لا توجد صلة اشتقاقية بين الإبل والأ
المشابهة من أجل الصدفة لا غير.

الوجه الثاني: إنَّ لفظ خماسي أو سداسي, ولا يمكن الاشتقاق منه.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول: إنّ العرب لم يكونوا مسبوقين بهذه الل
لعل لها أول نزلة في مرة القرآن الكريم. ويكون استعمالها على أحد الوجوه التالي

الأول: أن تكون معرَّبة, أو منقولة من لغة أخرى.

الثاني:أن تكون الكلمة نحتاً أو فروياً, شخصياً, غير مستند إلى اللغة.
كان في نفسه متحملاً, إلا أن الكلمة عندئذ تكون غير موضوعة في اللغة وغير
عرفاً.

الثالث: إنَّه اسم عرفي لنوع من الطير (العصافير) مسمى بذلك كأنه ك
بربص أو بيقردان.

الرابع: إنّ اسمها مأخوذ من صوتها الممدود: بيل, فكيف أبابيل تعبي
مقطعين من صوتها. أو بمعنى ذو الصوت المشابه لكلمة بيل.

الخامس: ما احتمله بعضهم من أن المراد بكلمة: بيل: المسحاة وقد كان من
هذا الطير عريضاً كالمسحات. فسميت أبابيل, أي ذات المسحاة.

السادس: أنّ يكون تشبيهها بالمسحاة من ناحية ضرع الذيلها لا منقارها.

إن قلت: إنه على هذا يكون الأبابيل: أسم جنس عربي عن نوع من الط
فينبغي دخول الألف واللام عليه: الطير الأبابيل مع انه ورد في الآية منكراً.

قلت: لأنه إن عرِّف لكان مفاده إرسال كل أفراد هذا النوع إلى الجيش المعاد
مع أن الذي حصل انه سبحانه أرسل بعض أفراد النوع, أو قل: أفراداً قليلة منه
ذلك حصل به الهلاك الجيش كله. وهذا بحد ذاته معجزة.

سؤال: كيف أن فيك طيراًمفرد وأبابيل جمع مع أن القياس خلافه؟.

جوابه: من عدة وجوه:

الوجه الأول: إنَّ (طيراً) اسم جنس بمنزلة الجمع, وهو أدل على الجمع من طير؛ لأن الأخير محدد بالكثرة والقلة, بينما أسم الجنس غير محدد, بل يص أفراد لا متناهيةٌ, ومعه يكون اسم الجنس أقوى دلالة.

ومنه قوله تعالى: [فَيْضِإِبْرَاهِيمَالْمُكْرَمِين](), أي ضيوفه.

الوجه الثاني: إنهما متماثلان في الأفراد؛ لأن أبابيل أسم لكل فرد م الطيور. والكلام – أي طير وأبابيل – أسم جنس, لذا قال: [تَرْمِيهِمْ] ولم يقل: يرمي

فان قلت: لماذا قال ترميهم؟.

قلت: لوجهين:

أولا: إنَّ الجمع بمنزلة المؤنث في الذوق العربي, فيتعين التأنيث.

ثانيا: إنَّنا لو تنزلنا عن تعين التأنيث كان المتكلم مخيراً بينهما. و لأول فيتعين الجماعة واو لوجود؛ يعقل من مهنوميري ويقل لا يعقل فاعل ترميهم قال من انه أختار الأولى أكيدا.

ولكن هذا الوجه (وهو كونهما متماثلين في الأفراد) قابل للمناقشة بنن اللغة()على انه جمع. ويقول: لا واحد له. ويقول أن مفرده: أبال أو أبول أو بيل.

ولكن يمكن الإيراد عليه: إنَّه يمكن القول: إنَّنا نسمي الواحد منها أباب فرداً من الملائكة: ملائكة والنقول: ملك. وهو مطلب عرفي؛ لأن العرف يخ ما وه الأسهل له, فهذا لا يدل على أن المراد بالأبابيل في الآية الجمع, وان كان لغةً.

الوجه الثالث: إنَّ محل[أَبَابِيل] من الإعراب, لا يخلو من أربعة احتمالا تصوراً: وهي أن تكون خبراً أو صفة أو حالاً أو بدلاً. وما قيل من لزوم التجانس الأفراد والجمع, إنما يصدق على المبتدأ والخبر وعلى الصفة والموصوف ولي منهما.

ولكنَّه: إما أن يكون حالاً بمعنى: جماعات متفرقين, وليس التطابق والجمع ضرورياًبين الحال وصاحبه.

وأما أن يكون بدلاً إذا كان (علم جنس), ولا بأس أيضاً بعدم التطابق بين والمبدل منه.

وهنا نكتة لا ينبغي الإعراض عنها وهي: إنَّ هذه السورة رغم صغرها, استعملت ألفاظاً غير عربيةٌ عديدة وهي: الفيل والأبابيل والسجيل, ونسب لكل كتبه. بل هي أكبر نسبة من أيٍّ سور القرآن الكريم.

وهذا الاستعمال وأمثاله لا ينافي عربيةٌ القرآن الكريم؛ لأن هذه الألفاظ ب سائدة ومستعملة بين العرب. فاتصفت بكونها عربيةٌ, فاستعملها القرآن به

مضافاً إلى انه يمكن القول: بان استعمالها تطبيق من تطبيقات قوله

فرطنا في الكتاب من شيء[](), أي استعمال عدة لغات في القرآن الكريم.

سؤال: كيف يمكن لهذه الحيوانات غير المدركة أن تهلك هذا الجيش العظيم؟

جوابه: من عدة وجوه:

الوجه الأول: إنّ من الممكن أن لا تكون حيوانات فعلاً, بل هي خلق آخر على ش

طير أبابيل. وهي مدركة وليست قاصرة كأن تكون جناً أو الملائكة. كما روي(): إنّ

طير في منقاره حجر وفي رجليه حجران. وإذا مرت بذلك مضت وطلعت أخرى ف

عقي حجر من حجارتهم تلك على بطن إلا خرقه ولا عظم إلا أوهاه وثقبه. وفي ر

حتى كان دبره من جرخيف هسأر على اهيمرت ثم لجرل سأر يذاحت تناك اهّنإ :()ىرخأ

يبق منهم أحد.

فهذا التسديد في العمل, ليس من وظيفة الطير المعروف حقيقة.

الوجه الثاني: إنّهم – فإنهم موجودون بالمعجز – حيوانات كونهم من مغرل باب

والتسديد الإلهي حفظاً للبيت العتيق, حيث أمر ربه بحسب غرائزهم بذلك, ف

جيش الفيل.

الوجه الثالث: وهو ما يمكن أن يجاب به الماديون وأضرابهم بأن نقول: إنّه

إن بعض الحيوانات كالطير الجازل يمكن أن ترسل إلى مسافات بعيدة حاملة

رسائل ونحوها, وان كثيراً من أنواع الحيوانات الداجنة كالقطط والدجاج والماعز ته

بالقبيل. فليكن هذا من شيئاً هذا الطير أصحابها. تبويب

سؤال: إنّ الفاعل ترميهم هو الأبابيل. والفاعل: جعلهم هو الله سبحانه, وال

ينبغي أن يكون واحداً, فلماذا قال: فجعلهم ولم يقل: فجعلتهم؟.

جوابه: أولاً: إنّ الأفعال في السورة كلها منسوبة إلى الله: فعل ويجعل

وجعلهم إلا ترميهم فانه يعود إلى الأبابيل؛ لأن الله هو السبب بجعلهم كعص

وهذا هو هدف هذه السورة, وهو بيان الإنتقام الكبير بإرسال الأبابيل.

ثانياً: إنّ القرآن قد نسب الكثير من المعلولات الأسباب إلى نفسه. قا

[أَفَرَأَيْ... وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ](). وقال: [فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعاً](). وقال: [أَأَ...

ما تَحْرُثُونَ]. وقال: [أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ]() وقال: [أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَ...

أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ]().

الفاعل الحقيقي في كل هذه الآيات هو الله سبحانه.

والقرآن في هذه الآيات يعترف بالأسباب ويعترف بفعل الله تعالى,

نتيجة لفعل الأسباب, وهي – في نفس الوقت – كلها نتيجة لفعل الله سب

تثبت صحته منطقياً وفلسفياً وعرفانياً, وليس الآن مجال شرحه.

والنتيجة: هي انه مرة نسب الفعل إلى السبب وهو الأبابيل فقال:
وأخرى نسبه إلى نفسه فقال: فجعلهم. وكان بالإمكان نظرياً أن يجعل تلك اتا
سبحانه أو تلك امهيتإلى الأبابيل, إلا انه اختار ما هو أفضل بالغ يا وعرفانيا.
وبتعبير آخر: إنّ الفعل فعل الله أصلاً, وهو الذي أوجد النتيجة إلا أن ا
الخريطة أو السبب هو ما أشير إليه في صدر السورة وهو الأبابيل.
قوله تعالى: [تَرْمِيهِم].
قال العكبري(): وترميهم نعت طيراً, والكاف مفعول ثانٍ,
أقول: لأن الجمل بعد النكرات صفات, و(جعل) تأخذ مفعولين, أي جعل
إياهم فصعك مأكول.
وقوله: والكاف مفعول ثانٍ, يعني في قوله: كعصف. وهو لا يخلو من ت
لأن حرف الجر لا يكون مفعولاً. بل الاسم هو المفعول الثاني. وهو العصف المج
بالكاف.
وهنا يمكن أن نضم إلى ذلك عدة أفكار:
أولا: إنّ الجار والمجرور ليس بنفسه مفعولا به. بل يحتاج إلى متعل
محذوف أو مقدر, وهو المفعول الثاني.
ثانيا: إنّ وجود الجار والمجرور وعدمه يتبادل نوذلك: في المنصوب ب
المجرور, ويسمى المنصوب بنزع الخافض, أي بتقدير حرف الجر ويمكن أن
العكس, أي الاستغناء عن النصب عن طريق وجود حرف الجر المناسب له والآية
هذا القبيل.
فبالرغم من دخول الكاف الجارة عليه, ولم يخرج عن كونه مفعولاً ثانياً, ب
منصوباً محلاً. ويكون وجود الكاف كعدمها, فكأنه قال: فجعلهم عصفاً مأكولاً.
ثالثا: إنّ ونصب المفعولين ليس بالضرورة ان تنصب مفعولين, ب
مفعولاً واحداً إن أراد المتكلم ذلك, والله تعالى اختار مفعولاً واحداً. وأما الثان
جار ومجرور. وبتعبير آخر: إنّما إنما نحتاج إلى المفعولين عند عدم الدلا
المعنى, وأما إذا حصل المعنى وتم فلا حاجة إلى وجود المفعول الثاني, فقد حذف
عليه. بل إن وجوده يجعل اللفظ سمجاً, فيكون القرآن قد اختار في التع
الفردين؛ لأنه تشبيه بالغ يطفي.
رابعا: إنّ الجار والمجرور سد مسد المفعول الثاني. أو نقول: إنّه قد أوس
معناه ودل عليه.
خامسا: قالوا: إنّ الكاف يأتي اسما بمعنى مثل, فيصح ما قاله العكب
كونها مفعولا ثانيا.
إلا أن هذا غير تام لأكثر من وجه واحد:
أولا: إنّه يحتاج إلى شاهد لغوي سابق من شعر أو نثر.

ثانياً: إنّ الكاف حرف جر, فما هو محل الإعراب المدخول عليه؟, إن قلت: إنّه مضاف إليه
فهذا مما لا يمكن أن يقبله مدعي هذا القول, فإنه لا يوجد مثل ذلك في الأسماء ال
ــ ولا حصر التعبير ــ كالضمائر وأسماء الإشارة, أي أن يكون لها مضاف إليه.
وإن قلنا: إنّ مدخوله مجرور بالحرف, فله لازم باطل؛ لأنه يكون بالنسب
ما قبله اسماً وبالنسبة إلى ما بعده حرفاً, وهذا جزاف من الكلام
وعلى ذلك فمن الصعب أن نعتبر الكاف اسماً بمعنى مثل. فيكون تصحيح ك
من هذه الناحية متعذراً.
سؤال: ما هو السجيل؟.
جوابه: قال الراغب في المفردات(): السَّجْلُ الدلو العظيمة, وسجلت ال
فانسجل أي صببته فانصب, واسجلته أعطيته سجلاً.
أقول: إنّه ــ حسب فهمي ــ أن سَجّلَ وسَدّلَ مؤداهما واحد في اللغة. وحاصله:
تسليط جاذبية الأرض على الجسم, فسدل تستعمل للجمادات, مثل: سدل الس
تستعمل للمائع, كسجل الماء أي صبه.
وأضاف الراغب() والسجل, قيل: حجر كان يكتب فيه, ثم سمي كل ما ي
فيه سجل.
قال تعالى: [كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ]().
أقول: أي محل التسجيل, كما نسمي الدفاتر سجل. وقوله تعالى: [كَطَيِّ ا
لِلْكُتُبِ] فيه أطروحتان للفهم:
الأولى: السجل: مكان المكتوب أو ظرفه مثل الجرارة توضع في داخلها الك
وهذا هو الفهم المشهوري.
الثانية: الكتب هي نفس الكتابة, والجمع منها بمعنى الكتابات. والسج
من أوراق أو طين يوضع الكتابات في داخله, والكتاب بمعنى الكتابة موجود في
ومنه قول النبي ﷺ فيما ورد أنه أمر أحد أصحابه فقال: تعلّم كتاب يهود, أي
وكتاباتهم, قال: فتعلمتها في ثلاثة أيام.
وقد وردت لفظة (السجيل) في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع: أحدها
هذه السورة, والأخريات في سورة هود الآية (82) وفي سورة الحجر الآية[74],
فصول الانتقام من قوم لوط, قال تعالى: [فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا
عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ] ().
وفي هذه الآية عقوبتان, الأولى: [جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا]. والثانية: [وَأَمْطَرْنَ
حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ], فقد يقال: إنّ العقوبة الأولى تكفي للقضاء عليهم,
للأمطار بالحجارة بعد أن جعل عاليها سافلها.
وجوابه: من وجهين كلاهما أطروحة محتملة:
الوجه الأول: إنّه ليس المراد من جعل عاليها سافلها المعنى المادي على
بل المراد المعنى المعنوي وهو: إذلال أعزائها و روي في الرواية ضعيفة السند (),

السلطنة عن متوليها. فالمعجزة الماديَّة هي الرجم بالحجارة, وليس الانقلاب ا
للأرض.

الوجه الثاني: إنَّ الله تعالى جمع بين العقوبتين زيادة في النكايةُ
كانوا شديدين الفسق, ومتجاهرين باللواط, فقلب الأرض ورجمها, ليس حقداً, بل
إعلامياً لأجل إفهام الآخرين من الناس, بأنهم يستحقون ذلك, وبالتالي يؤدي إ
الأخريين وتفقههم.

وقال تعالى: في سورة الحجر:[لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ. فَأَخَ
الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ. فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ. إِنَّ ف
لآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ]().

فأشار سبحانه إلى نفس القصة ولكن بألفاظ أخرى. وعاليها سافلها
المادي أو المعنوي على ما مر.

والمراد من مشرقين: وقت إشراق الشمس, ولا معنى لان يكون المراد ب
المكان, لأن كل مكان فهو شرق لغيره.

سؤال: ذكر في سورة هود عقوبتين, وفي سورة الحجر ثلاث عقوبات. ف
وجه الجمع بين الآيتين؟.

جوابه: عدة وجوه:

أولا: إنَّه ليس في الآية التي في سورة هود مفهوم مخالفة, بحيث ينفي
شيء آخر فما لم يذكر فيها لا يعني عدم وجوده.

ثانيا: إنَّ الصيحة المذكورة في سورة الحجر, هي نفس انقلاب الأرض
عقوبة ثالثة. ويدعمه الترتيب بالفاء, لأن الصيحة هو صوت انقلاب الأر
معلول وليس علة.

ثالثا: إنَّ نحمل (عاليها سافلها) في سورة الحجر, على المعنى المعنوي,
لا يكون هناك دليل على أنهم ماتوا جميعاً من الصيحة. بل يمكن أنهم أغمي عليه
قضي عليهم بالرجم.

وقد ورد هذا اللفظ مشابه للسجيل نطقاً ومعنًى في القرآن الكريم وهو ال
وكلاهما من أصل غير عربي, قال تعالى: [كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ. وَمَا أ
مَا سِجِّينٌ. كِتَابٌ مَرْقُومٌ]().

سؤال: فما هو معنى سجين؟.

جوابه: قال الراغب(): السجين: اسم لجهنم بإزاء عليين, وزيد لفظه تنب
زيادة معناه. وقال الرازي() في شماه العكبري: إنَّ سجين اسم للأرض السابعة,
فعيل من السجن.

أقول كأطروحة: إن سجين مبالغة من (سجن), فالسجن بالكسر هو المك
والسجين بالتخفيف مكينه, أي المسجون. والسجين بالتشديد صيغة مبال
السجن له مراتب تختلف شدة وضعفاً والصعب منه سجين, أي شديد السجن.

إن قلت: إنّه اسم لجهنم نفسها, وليس لمن يسجن فيها ويعذب.

قلت: هو من تسمية المكان بالمكين, فالمكان هو جهنم, والمكين هو مَنْ يع
فيها؛ لأنها سبب عذابهم.

وهذه اللفظة, اعني سجين, وردت في القرآن مرتين, كلتاهما في س
المطففين, قال تعالى: [كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّ
مَرْقُومٌ]().

وهي تقابل عليين, كما قال الراغب (), لقوله في نفس السورة: [كَلَّا إِنَّ
الأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ. كِتَابٌ مَرْقُومٌ]().

وفي قوله: [فِي سِجِّينٍ], إشارة إلى المكان المدلول عليه بفي, ومحل إع
الجملة: [كِتَابٌ مَرْقُومٌ], هو كونه خبراً لمبتدأ محذوف تقديره سجين.

ومن هنا ينشأ إشكال, وحاصله: إنّ [سِجِّينٍ] في الآية السابقة بمعنى ا
وهي بمعنى الكتاب؛ لأنه يقول بعد التقدير: سجين كتاب مرقوم, فما جوابه؟.

أقول: إنّه نشأ الإشكال على ضوء التقدير باعتبار كونه هو المبتدأ ال
[سِجِّينٍ]. أما لو كان التقدير هو كتاب مرقوم, فهو استفهام لتعظيم شأنه وبي
فينتهي السياق بقوله: [وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ]. ثم يقول بعد ذلك: إنّ كتاب ال
كتاب مرقوم, ولا حاجة إلى رجوعه إلى سجين, ولو كان سجين اقرب لعوده إليه, ول
ينشأ الإشكال معه وما يقال في سجين يقال في عليين.

ولكن مع ذلك نقول: إنّ هذا الكلام من قبيل المجاز؛ لأنه ليس في جهنم ك
مرقوم, أي مكتوب. وإنما: إما أن نفهم من كتاب مرقوم: أيّ كتابة مكتوبة. كأنهما ل
مترادفان, أو أن نفهم من الكتاب المجلد الذي فيه اقتضاء الكتابة أو أوراق الكت

وما ذكر في الآية رمزية للكتاب التكويني, وهو قد قُرِّرَ وسُجِّلَ بالإرادة الت
ما هو؟ هو نفس علمنا: عمل الفجار, وعمل الأبرار.

وعلى ضوء كل ما تقدم نقدم السؤال الآتي:

سؤال: ما هي المقارنة بين السجيل والسجين؟.

جوابه: إنّه يوجد بينهما نحو تشابه, ونحو اختلاف.

فوجه التشابه انهما كليهما سبب للعذاب, ومن ناحية اثباتية: (كلامية أو
فقد استعمله القرآن الكريم من أجل إرهاب القارئ وتخويفه, مضافاً إلى إظهار
الله سبحانه, وإبراز أهمية البيت الذي حصل الدفاع عنه.

ووجه الاختلاف في المعنى: إنّ السجيل عبارة عن حجر, والسجين عبارة
جهنم وما يحصل فيها. وكلاهما سبب للعذاب. وتعبير عن غضب الله سبحانه.

ويتحصل من ذلك عدة نتائج:

فأننا قد نزعم أن أحدهما عين الآخر, وهو كأنه قال: ترميهم بحجارة من
سجين وقد استعمل اللام اختياراً.

ويترتب على ذلك بعض النتائج المحددة منها: إنّ الحجارة إذا كانت من سج
فهي قاتلة بالضرورة؛ لأنها ليست طيناً عادة الحتمالات:

أوال: ان نقول: إنّها حجارة من جهنم, مع افتراض ان الطير قد أخذها من جهنم
ورمى بها الجيش المعادي, لكن هذا ال يتم إال بافتراض أنهم لم يكونوا طيراً ب
أخر على صورة الطير وهم متسلطون على الدنيا واآلخرة, فأن جهنم في اآلخرة
أخذوا الحجر من اآلخرة ورموه في الدنيا, باعتبار كونهم مخولين من قبل الله
بذلك. وحجر جهنم قاتل بال شك, كما يروي في قوله تعالى: [فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَ
ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ] (). عن الصادق (): لو إنّ حلقة واحدة من السلسلة وضعت ع
الدنيا لذابت الدنيا من حرّها.

ثانيا: ان نقول: إنّ سجيل لم يرد بها جهنم وإنما هي حرارة إلى حد تشبه حر
جهنم, فتلقى على جسد اإلنسان فتقتله.

ثالثا: أن تكون هذه الحجارة سريعة جداً, والسرعة هي المؤثرة في القتل. ك
ترون ان سرعتها أكثر من سرعة الضوء. والقدرة هذه, اما انها أتت من نفس ه
الحيوان, أو إنها تحدث بعد انفصالها من مناقره بقدرة الله سبحانه, فتدخل ف
من أحد الجانبين وتخرج من الجانب اآلخر.

رابعا: أن تكون قنبلة تحملها الطير تسقط على الفرد وتقتله, أو ن
تحملها الطير بل األجهزة الخاصة المناسبة لها. واألبابيل ليس طيراً بل جي
يقف أمام جيش إبرهة.

ولكن مثل هذا الوجه مخالف لظاهر القرآن, فال يكون حجة. لما ورد عنهم ()
من أنّ ما خالف قول ربنا زخرف باطل, اضرب به عرض الجدار. مضافاً إلى القي
التاريخي, بعدم وجود مثل هذا الجيش المحارب في الجزيرة العربيّة, وعدم وجو
هذا السالح أيضاً.

وهذا, وقد ذكر القاضي عبد الجبار () في هذا الصدد سؤالين:

سؤال: كيف يصح في الطير الصغير أن يرسل الحجر, فيؤثر في ال
الذي ذكره تعالى في هذه السورة؟.

جوابه: من وجوه:

الوجه األول: بأن يزيد الله تعالى في قوة الطير بحيث يؤثر ذلك ال
التأثير العظيم.

الوجه الثاني: أن يكون الله تعالى عند رمي الطير جعل فيه االنحدار
بحيث يؤثر هذا التأثير.

أقول: الوجه األول ال يكفي وذلك؛ ألنّ قدرة الطير ال يعني قدرة الحجارة
الطين بحيث تكون قاتلة, والوجه الثاني غير تام بمجرده أيضاً.

إال أن نذكر له وجهين آخرين وهما:

الأول: ام ذكرناه اسباقاً من السرعة الشديدة للحجر وفي الطائر, كأن ت
كسرعة الضوء وبالتالي تخترق الجسم البشري.

الثاني: وجود الحرارة العاليةٌ جداً في الحجارة, باعتبارها من [سجّين],
تكون قابلة للانطفاء فتبقى متوقدة إلى حال خروجها, ولا تنالها رطوبة جسم ا

ويمكن الجمع بين هذين الوجهين أعني السرعة والحرارة. ولو لا ذلك لما ك
لما قاله القاضي عبد الجبار أي اثر.

سؤال: ام وه العصف في قوله تعالى: [كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ].

جواب: قال الراغب في المفردات(): العصف والعصيفة الذي يعصف
الزرع, ويقال لحطام النبت المتكسر عصف قال: والحب ذو العصف والريحان, ك
مأكول, ريح عاصف. وعاصف ومعصفة تكسر الشيء فتجعله: كعصف. وعص
الريح تشبيها بذلك.

أقول: يتحصل من ذلك: إنّ العاصف بمعنى كاسرة لما تمر عليه من الن
وذلك في الريح الشديدة.

وقال في الميزان(): العصف ورق الزرع والعصف المأكول ورق الزرع الذي
أكل حبه, أو قشر الحب الذي أكل لبه.

أقول: أي إن العصف هو ورق الزرع كورق الحنطة والشعير, وقوله: قشر
الحب الذي أكل لبه... فيه تسامح. وحقه أن يقال: هو الحب الذي أكل لبه, يع
بداخل قشره.

ويمكن الجمع بين الوجهين التكسر والحب بالحب المتكسر؛ لأن اذه
تكسر بعد أمور طبيعيةٌ وعرفيةٌ أهمها: حين ينبت منها النبات, مضافاً إلى
أجل طحنه أو أكله, وكذلك النوى غير المأكول، فإنها كلها تتعرض بنباتاتها.

سؤال: لماذا لم يقل: فجعلهم عصفاً مأكولاً؟.

جواب: فيه عدة نقاط في هذا الوجه:

الأولى: إنّه لم يجعلهم كذلك بنحو الحقيقة, بل جعلهم كعصف مأكول, أ
العصف. والجثث المتناثرة تسيل عصفاً مأكولاً, بل كالعصف.

الثانية: إننّا مع التنزل عن الوجه الأول, يمكن أن نقول: فجعلهم عصفاً
مجازاً, ولكن يتأتى مسألة حفظ النسق ووحدة السياق اللفظي. وهو مقتضى
والفصاحة.

سؤال: كيف نتصور العصف المأكول؟.

جواب: ام فهمه المفسرون بما فيهم صاحب الميزان, من أنها جثث ساقطة ع
الأرض, ويؤيده النقل الخارجي التاريخي.

أقول: ولكن بذلك لم يحصل تقطع وعصف, ويجب المشهور بأن التقطع
في الجيش باعتبار فشله وتقطع أفراده وهو نحو من التقطع المعنوي.

والذي أفهمه أكثر من ذلك: إنّ الجسد الواحد منه اكأنه أصبح قطعاً قطع
كالشجرة الواحدة المتكسرة, ويؤيده وصفه بالمأكول.
مضافا: إلى أننا لو فهمنا من العصف الأغصان المتكسرة, كفى أن يك
واحد منهم قد قطعنا إلى قطعتين أو أكثر, ولكن إذا فهمنا من العصف, الحب او
وهي صغيرة, وان صغيرة ًقطعا صاروا متصورهم أن دب الف الحال. ةعيبطب ةريغص
بحجم الحنطة فسنعها, فإن التعبير مجازي على أي حال, والمهم ان الجسم أ
عشرات القطع فال يري هناك جيش وجثث, بل لحم متناثر.
وللمأكول هذا تقسيمان:
التقسيم الأول: المأكول حقيقة كما في حب الحنطة, والمأكول مجازاً, أي ع
شكل المأكول كان ما.
التقسيم الثاني: المأكول فعلاً وهو المطبوخ في ما يحتاج إلى الطبخ
اقتضاء, أي كونه قابلاً للأكل, وبضرب أثنين في أثنين تصبح الأقسام أرب
القسم الأول: القطع المأكولة مجازاً, فإن العصف هو القطع الصلبة, كال
والخشب إلا أن هذا قطع لين؛ لأنها أجساد بشريّة.
القسم الثاني: القطع المأكولة حقيقة, كاللحم المقطع المأكول, وهذا تشب
وفيه إشعار بالتشبيه بالحيوانات.
القسم الثالث: الحب المأكول مجازاً, فإن لحومهم متناثرة وغير مأكولة. و
عبر بذلك لكون منظرها كأنه لحوم مطبوخة.
القسم الرابع: الحب المأكول حقيقة.
وقد ظهر وجه الشبه في المأكول فعلاً. وفيه منظر شديد لم يفهمه المف
لأنهم فهموا ان الجثث سليمة, مع إنها لا تبدو كذلك باعتبار قوله: [كَعَصْفٍ مَأْكُ
هذا لا يتم عادة في حجر في واحد كل إنسان واحد.
إن قلت: إنّكم مترجم في معنى العصف بأنه الأجزاء المتكسرة والنبات ا
والحب مصداق منها باعتباره أجزاء صغيرة من النبات, بينما قال تعالى في
الرحمن: [وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ](), فوصف الحب بأنه ذو العصف, فيكون
وصف الشيء بنفسه وهو باطل.
قلت: جوابه من عدة وجوه:
أولا: نحن لم نقل أن العصف هو الحب بشرط عن الزيادة. بل هو مطل
الأجزاء المتكسرة من النبات, فيجري المعنى – ولو مجازاً – إلى المصدري, و
التكسر.
ثانيا: أن نقول: إنّ الحب هو كل قطعة مستقلة من الثمار, كالتفاح او
وغيرهما, وليس معناه منحصراً بالحب الصغير كالعنب والتمر والحنطة والشعي
يكون الحب - بهذا المعنى- ذو العصف, أي ذو حب في داخله, فنحمل معنى الحب ع
إحدى الحصتين ونحمل معنى العصف على الحصة الأخرى.

ثالثا: إنَّه بعد التنزل عن الوجه الثاني باختيار القول بأن الحب هو
الحب الصغير, كالحنطة والشعير ولا يوجد في داخلها حب آخر ولكننا مع ذلك ي
نفهم منه الحب ذو التكسر.

وإذا تكسر الحب ظهر لبه, أي نفهم من الحب لبه والعصف قشره, كما ي
العكس, وان كان الأول أرجح على أي حال.

السؤال الآخر: الذي ذكره القاضي عبد الجبار في كتابه(
كيف يصح ذلك ولم يكن في الزمان نبي, وهذا من المعجزات العظام؟.

جوابه: إنَّه لابد من نبي في الزمان يكون هذا الأمر معجزة له, وقد كان قبل
نبينا أنبياء بعثوا إلى قوم مخصوصين, فلا يمتنع إن يكون هذا الأمر ظهر ع
كما روي انه ﷺ قال في خالد بن سنان: ذلك نبي ضيعه قومه, وقال في قس بن
إنَّه يبعث يوم القيامة أمة واحدة لقلة من قبل عنه. فهذه طريقة الكلام في هذا البا

أقول: يمكن أن نقبل نبوة هؤلاء كأطروحة, ولكن ذلك لا يكون جواباً على
سؤاله الرئيسي لكبرى معينة, وحاصلها: إنَّ النبي يجب أن يكون صاحب معجزة
يصدق, بحسب التسبيب انه أوجدها بدعاء ونحوه, وكلاهما لم يتسبب إلى وجود
المعجزة, اعني القضاء على الجيش المعادي, فتكون الصغرى مخدوشة, وان صحة
الكبرى.

إلا أن الصحيح هو الطعن بالكبرى التي أخذها القاضي عبد الجبار مسلمة
وهي انحصار حصول المعجزة بوجود النبي, وإنما نحتاج إلى المعجزة لنصرة الح
وهو الذي حصل فعلاً, انتصاراً للبيت الحرام والكعبة المشرفة.

سورة الهُمَزَة

في تسمياتها أطروحات:

الأولى: الهُمَزَة, وهو المشهور.

الثانية: الحطمة, كما في بعض المصادر.

الثالثة: السورة التي ذكرت فيها الهمزة أو الحطمة.

الرابعة: رقمها في تسلسل المصحف وهو: [104].

سؤال: قال الله سبحانه: [وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ], فما هو الويل؟.

قال الراغب[]: قال الأصمعي: ويل قبح, وقد يستعمل على التحسر, وويس
استصغار, وويح ترحم. ومن قال: ويل واد في جهنم, فإنه لم يُرد أن ويلاً في اللغ

وفي النار قمراً في موضع الذا, وانما اراد من قال الله تعالى ذلك فيه, وقد استحق
ذلك له.

أقول: مرجع ذلك إلى ان هذه الكلمات غير موضوعة لمعان محددة في اللغة,
وانما تستعمل لدى التقسي ...له فولي معينة, فطاوع دوجو ىدل لمعتستسيسة
التهديد بالقبح أو الشهادة بالشين.

وقد تستعمل للتحسر امل فات من أمر, ووي وهو صوت آخر يستخدم لدى
الشر وهو ماحترلل لمعتسي رخآ توص وهو حيوو ,ةناهالاو راقتحالاو راغصتسالا
والأرفة. وهذا مضمون الكلام الأصمعي.

في امكل, يول لثم ديدهتلل حيو نال ؛ةشقانملل لباق ريخألا اذه نا ريغ
قد نسعتمل اهلبق لصح لوصحل اًديدهت نوكيف ،ضورفملا ثداحلا لوصحلا .هلوصحل وقد نستعمل
إظها فيكون إشعارا على انه كان مستحقاً لحصوله. كما قد يكون مقصود المتكلم
عليه من الحادث الحاصل وان كان مستحقاً له, أو بغض النظر عن استحقاقه له.

وعلى أي حال فالاستحقاق القرآني انه للدلالة على التنبؤ والتهديد ب
استقبالي وهو العقاب الأخروي, أو للدلالة على استحقاق العقاب.

قال تعالى: [لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ].

في هذين اللفظين عدة أسئلة:

سؤال: في صيغتهما من حيث كونهما مفرداً أو جمعاً.

جوابه: إنّ كليهما محتمل, فإن كانتا جمعاً, فعلامة التأنيث التي فيه باعتبار
الجمع بسان للتأنيث في اللغة العربية, إلا انه يدل على إفراده اسم الموصول
ويعجله الكاف في ذلك.

وأما الهاء فباعتبار كونها صيغة مبالغة بمعنى اسم الفاعل, والهاء زيادة
التأكيد وعلامة فوقها.

سؤال: ما هو الوجه في تأنيث الهمزة واللمزة, مع انه ليس المقصود بهما
عود إلى مؤنث؟.

جوابه: من عدة وجوه:

الوجه الأول: عود الهاء إلى مرجع كلي, والكلي بمنزلة الجمع, والجمع يعني بسان
التأنيث.

الوجه الثاني: ما قلناه قبل قليل من أن المراد زيادة التأكيد.

الوجه الثالث: ما قاله العكبري[]: الهاء في الهمزة واللمزة للمبالغة.

أقول: والتأكيد والمبالغة, يرجع محصلهما إلى معنى عرفي واحد.

إن قلت: ولكن الله تعالى وصف نفسه بأنه: [عَلَّامُ الْغُيُوبِ][], فكيف يوصف
المخلوق بما هو أكثر تأكيداً من ذلك؟.

قلت: إن علمه تعالى لا يحتاج إلى تأكيد, ولذا اكتفى بالخلق بأنه
(العالم) بينما يحتاج المخلوق إلى زيادة التأكيد, لكي يعرف بأنه وصل إلى غ
المتصور له.

وه ام ةٌيأاغ ىلإ لصو هنا اهب داري ,ةزمللاو ةزمهلا يف ثينأتلا نإف اذه ىلعو
متصور من هاتين الصفتين.

نآرقلا قايسلا فالخ ىلع ناكل نيظفللا ركذ ول ىلاعت هّنأ :عبارلا هجولا
والنسق القرآني.

حاوب فتكي مل اذاملو ؟ةزمللاو ةزمهلا نيب عمجلا ىلإ ةجاحلا هجو وه ام :لاؤس
منهما؟.

جواب: من عدة وجوه:

هنم لكو ,لقتسملا هانعم امهنم لكل لب ,دحاو ىنعمب اسيل امهّنإ :لوألا هجولا
مرادا في الآية, ولا تكرار فيها كما سيأتي في تفسيرهما.

يف ,دحاو ىنعمب نانوكتسف ,لوألا هجولا نع انلزنت نإ هّنأ :يناثلا هجولا
المراد باللمزة تشديد النكير على الهمزة واللمزة واستقباحهما. فإنه حتى ول ف
مرة واحدة, فهو عمل في غايةٌ الشناعة, فضلاً عما إذا كان فعله مكرراً. وهذا اقرب إل
الفهم العرفي للقرآن.

الوجه الثالث: أن نقول ان اللمزة تباع للهمزة.

يبرعلا يف هّنكلو ,ةرثكب ةٌيبرعلا ريغ تاغللا يف لمعتسم عابتإلاو
نا يتكلم المتكلم بكلمة ثانية مشابهة لفظاً للأولى, وليس لها معنى إلا ىنعم
ىلوألل ,كلذ ريغ وأ ديكأتلا وأ ديدهتلا وأ فارظتسالا وأ ءازهتسالا دصقب كلذو
كلمة يستفاد معناها من مدخولها.

واللمزة في الآية الكريمة يمكن أن تكون صغرى لهذه الكبرى, والاحتمال
للاستدلال. ولا تكون غلواً بل ذكرت بقصد الاستهزاء أو التأكيد أو نحو ذلك.

إن قلت: اللمزة لا يحتمل أن تكون للإتباع؛ لأن الإزام أنها لا معنى لها؛ لأن
الكلمة التابعة لا معنى لها, ولا يمكن أن تكون في القرآن الكريم كلمة لا معنى

قلت: جوابه من أكثر من وجه:

أولاً: النطع في الكبرى, وهي ضرورة خلو القرآن الكريم من أية كلمة لا معم

لها. بل يمكن القول بإمكان ذلك, وذلك لقوله تعالى: [مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ
وهو يشمل حتى الكلمات الخاليةٌ من المعنى.

ثانياً: إنّها وان كانت لا معنى لها إلا أنها صحيحة لغةً وفصيحة في الاست
فجاز وجودها في القرآن؛ ولوضوح أن كل إتباع فهو لا معنى له , فليكن هذا منه. و
لا يعني نفي المعنى إطلاقاً؛ لأننا قلنا انه يعرف معناه من معنى تابعه, وهو ال
السابقة عليه, إذن فمحصل المعنى موجود دائماً.

ثالثاً: إنّ نذكر بنحو الأطروحة فكرة الجمع بين كونه ذا معنى وكونه إتباع
قد تكون الكلمة ذات معنى في نفسها بغض النظر عن الإتباع, وقد وقعت إتباعا
الكلا الأمرين, إذ لا يتعين في الإتباع سلب المعنى مطلقاً بل سلبه من حيث ك
وهو لا ينافي وجود معنى آخر لنفس اللفظة في اللغة.

سؤال: عن معناهما وعن الفرق بينهما.

جوابه: إنَّنا نفني – أولاً – الأطروحة التي تقول بترادفهما. بل لهما معنيان
مختلفان, وهما من الالفاظ التي يقال فيها: إنَّهما إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا ا
كالفقير والمسكين. يعني إذا اجتمعا في اللفظ افترقا في المعنى, وإذا افت
اجتمعا في المعنى, أي كان من الممكن المراد منهما شيئاً واحداً.

وهذه القاعدة اكتزازية ظهورية, لا يمكن التنازل عنها عرفاً. وكل من فسرها
بالترادف فقد فسرها بخلاف الظاهر.

وأما تفاصيل معنى هاتين الكلمتين, اعني الهمزة واللمزة فكما يلي:

قال الراغب في المفردات[]: الهمز كالعصر, يقال: همزت الشيء في كفي,
ومنه الهمز في الحرف وهمز الإنسان اغتيابه, قال تعالى: [هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍ], يقا
رجل هماز وهمزة, قال تعالى: [وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ].

وقال الشاعر: وان اغتيب فأنت الهامز اللمزة.... .

وقال تعالى: [وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِين].

أقول: فهم الراغب من الهماز المغتاب. ونحن لو قرانا بين الصيغ الثلاث:
هماز, هماز, همزة, لوجدنا ان أشدها همزة؛ لأنه يكون كثير الهمز وملتبس به الناس,

وقوله تعالى: [هَمَزَاتِ الشَّيَاطِين][], لا يدل على الغيبة فقط؛ لأن الشياطين لا
الناس. بل المراد مطلق الأذى.

وقال الراغب أيضاً في المفردات[]: اللمز الاغتياب وتتبع المعاب, أي
(المعايب), يقال: لمزه يلمزه ويَلمِزُه. قال تعالى: [وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَات
[الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِين] , [وَلاَ تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ].

أقول: وقوله تعالى: [وَلاَ تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ][] , لها تفسيران:

الأول: ما ذكره الراغب[] : أي لا تلمزوا الناس فيلمزونكم, فتكونوا في ح
لمز نفسه.

الثاني: لا يلمز بعضكم بعضاً, والمراد جميع المجتمع والضمير للجمع
الموضعين: [وَلاَ تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ], وهو القرينة المتصلة على كونه كذلك. وهذا ا
أكثر وضوحاً مما قاله الراغب.

وأضاف الراغب: ورجل لماز ولُمَزة كثير اللمز. قال تعالى: [وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ
لُمَزَة].

أقول: إنَّنا بعد أن اطلعنا على المعاني اللغوية لكل منهما, يظهر أن كليهما
بمعنى الاغتياب, أو قل: مطلق الأذية فيكونان كالمترادفين, وربما يجري أن ال
إتباع, ولا يراد بها معنى مستقل عن الهُمَزَة.

ولكن - مع ذلك – يمكن تدقيم عدة أطروحات محتملة للتخالف, وخاصة إذا
قلنا أن الظهور بالتخالف ثابت فيهما حسب قاعدة: إذا اجتمعا افترقا.

الأطروحة الأولى: إنَّ الهُمَز في الغيبة واللُمَز في الحضور. كما تدل عليه
بعض الآيات, قال تعالى: [الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِين][] .

وقال:[وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ في الصَّدَقَاتِ][] , وكلاهما واضح الحضور.

الأطروحة الثانية: إنَّ الهُمَزَ مطلق الأذيَّة والاختيار بأيِّ سبب كان. واللُمَزَ الأذيَّة في محل معين والطلب بغير المناسب وعلى خلاف الحكمة, كما أشارت إليه الآيتان الأخيرتان بحيث يكون نوعاً من الإزعاج.

ونلاحظ إن اللُمَزَ لم ينسب إلى الشياطين, بخلاف الهُمَزَ فإنه نسب إليهم. دليل الاختلاف.

ولا يقال: إنَّه تعالى اختار ذلك, فلا يكون دليلاً على الاختلاف.

فإنه يقال: إنَّ الارتكاز المتشرعي والعرفي على صحة الاختلاف.

الأطروحة الثالثة: إنَّ المعنى الإجمالي لهما في هذين الذين كل بمذهب, من حيث لا يحتمل الترادف.

وذكر الرازي في هامش العكبري[] , احتمالات ست أخرى:

1. إنهما بمعنى واحد لا فرق بينهما, وإنما الثاني تأكيد للأول.
2. إنهما مختلفان, فقيل: الهُمَزَة: المغتاب, واللُمَزَة: العياب.
3. وقيل: الهُمَزَة: العياب في الوجه, واللُمَزَة: في القفا.
4. وقيل: الهُمَزَة: الطعان في الناس, واللُمَزَة: الطعان في أنساب الناس.
5. وقيل: الهُمَزَة: يكون بالعين, واللُمَزَة: باللسان.
6. وقيل: عكسه.

فهذه ست أقوال.

سؤال: هل هما للجمع أم للمفرد؟.

جواب: صيغة هذين اللفظين تناسب المفرد كما تناسب الجمع, بدليل و ضمير في آخر السورة يعود إلى الجمع: [إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ]. وهذا لا ينافي دخول (كل) عليها حين قال سبحانه: [وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ], فإنه يراد بـ(كل) أنه كل مجم أو كل حصة, وليس كل هماز ولماز. ومعه فيراد بها الجمع على أقل تقدير. ولا يكون وجود (كل) دالاً على عدمه.

وأما قوله تعالى: [الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ], فيراد بالموصول المفرد فيدل عل ان الهمزة واللمزة يراد بهما المفرد.

إن قلت: إنَّ الضمير عائد إلى الجمع كما عرفنا, في حين أن اسم الموصول على المفرد, فيحصل تهافت في القرائن المتصلة.

قلت: كلا فإن الضمير في الحقيقة, لا يدل على أن الهمزة واللمزة للجمع, يراد بهما الجنس, أي الجميع وليس همازاً معيناً, فناسب إرجاعه جمعاً. ولا ينافي ف اللفظ مفرداً لغوياً ونحوياً. ومن المعلوم أن اسم الموصول العائد إلى اسم الجنس على معنى اسم الجنس.

سؤال: إنَّ الموضوع في الآية الكريمة هو مجموع الصفات المذكورة. والمحمول[لَيُنْبَذَنَّ], فهل الموضوع هو مجموع الصفات أو جميعها؟.

جواب: إنّنا لو نظرنا من زاوية أصولية, كان بالإمكان تقييد بعضها ببعض
الناتج من مجموع هذه القيود هو الذي ينبذ في الحطمة, أو قل: إنّه الشخص الجامع ل
المفاسد كلها.

ونحن هنا نرسخ معنىً معتدّاً به, وهو استحقاق الهمز فقط أو اللمز فقط للنبذ
الحطمة. فهذا مما لا يبقى عليه دليل في الآية الكريمة.

ولكن -حسب فهمي- فإن لكل موضوع واحد, دراية بحيالها واستقلالها. فالهمز
عليه نار موصدة, واللمزة عليه نار موصدة، ولا ناتج من تصل بالصفات الأخرى.

سؤال: حول قوله تعالى:[الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ]. وجمع المال ليس بحرام دائماً,
فقد يكون حلالاً. فلماذا يكون الويل له؟.

جواب: من عدة وجوه:

الأول: إنّنا نجعل تهديده بالعقوبة, بمنزلة القرينة المتصلة على كون ال
المجموع بغير حقه, وبشكل غير مشروع.

الثاني: أن نفهم إن التهديد منوط بالمجموع, أي المتصف بمجموع هذه
الأوصاف وليس بواحد منها فقط, وهي الهمزة واللمزة وجمع المال.

الثالث: من جهة أخلاقية, يكون جمع المال شيئاً من حب الدنيا, فجمع المال
كان غير محرم في نفسه, لكنّه يؤدي إلى المحرم اقتضاءً أو علّية. فإن الشهوة إ
أعطيت مرة تعطي مرات, فيستحق صاحبها الويل والحطمة.

الرابع: أن نجعل ما بعده قيداً لجامع المال, وهو قوله[يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ].
فيكون المتصف بالقيد والمقيد هو المقصود.

وفرقه عن الوجه السابق, أنه هناك اعتبرنا كل القيود الأربعة مقيد بعض
ببعض, وأما هنا فبالأخذ بالنار لذا القيد فقط.

ومعه يكون محصل الآيتين أنها تذكر أمرين, وليس أربعة:

الأمر الأول: الهُمَزَة واللُمَزَة, فإنهما وإن كانا يختلفان, ولكنّهما يجريان إلى
محصل عرفي واحد, ويكونان بمحدهما قيداً بالآخر.

الأمر الثاني: مجموع ما بقي, وهو قوله: [الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ.يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ
أَخْلَدَهُ], أي يكون بعضها مقيداً ببعض.

ثم يأتي المحمول: [كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ]؟!

ولكن له تكون الصفات أربعة, أو أنهما صفتان مستقلتان أو هي صفة وا
بعد تقييد الجميع ببعضها البعض؟.

جواب: حسب فهمي وذوقي أنه يقتضي الاستقلالية, وكلها تقتضي الن
الحطمة. وبحسب القاعدة أن هذه الأمور متعاطفة بعضها على بعض, بتقدير تكر
العامل, فيكون المعنى: ويل لكل همزة وويل لكل لمزة وويل لكل مَنْ جمع مالاً وعدد
وهكذا فلكل منها تهديد مستقل عن الآخر. وهو أطروحة محتملة, وان كان بحسب
الظاهر غير ذلك, لعدم وجود تعاطف ظاهر بل مقدر.

سؤال: إن قوله تعالى: [جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ] ظاهره البدوي على التقليل؛ لأنه مقتضى التنكير, ومقتضى إمكان العد في [عَدَّدَهُ]؛ لان المال الكثير لا يمكن ع فهل الذي يخرج مال عن هذه الامكانيّة العد يكون ايجابيا؟.

جوابه: من عدة وجوه:

الوجه الأول: إنّ [عَدَّدَهُ] ليس بمعنى العد والاحتساب, وإنما بمعنى اعد من الأعداد. وقد أشار إلى ذلك العكبري في كتابه[] بمعنى أعده لمستقبله ولمصاع أو لمشاهواته, فلا يتعين أن يكون المال قليلاً من هذه الناحية.

ولكن يبقى الإشكال عليه من ناحية اختلاف اشتقاق المادتين اعد وعدّد, أحصاه والاسم العدد والعديد, واعد لأمر كذا هيأه له من الإعداد.

الثاني: إنّه ليس ظاهراً بالقلة من ناحية التنوين, بل هو ظاهر بالكثرة؛ ل اسم الجنس دال على التعدد.

إن قلت: إنّ الكثير لا يكون قابلاً للعد, والآية نص بالعد بعد التن الوجه السابق, فتكون هنا قرينة متصلة دالة على القلة.

قلت: العد إما عدّ خارجي, وإما عدّ اقتضائي ذهني, وهو في طرف الحفظ على المعدودات الذهنيّة كما يحافظ على المعدودات الخارجيّة. وينبغي الالتفات إلى أ غير محصور بالدراهم والدنانير أو عديله بالغنم والبقر كذلك, بل قد يكون أر أو عقاراً أو نباتاً.

الثالث: إنّ الآية تخاطب الناس على قدر وقوعهم في ذلك الحين.

فالله تعالى ناظر إلى طبقة غنيّة ليست عاليّة جداً في الثراء كما كان ال ذلك الحين, وأمثالهم يكون مالهم قليلاً ويمكن عدّه, أما كان في نفسه كثيراً. أو م الطبقة الأعلى من ذلك اقتصادياً, فهي تُفهم من الآية بالأولوية لا بالنص.

الرابع: إنّ اكثر ما يمكن ان يفهم من التنكير التقليل بل جمل درهم كونه حصة م الأصول مع المنقول مع الطصاب.

الخامس: إنّ المال الغني إذا نسب إلى مجموع أموال المجتمع أو إلى الدخل القومي الكامل كان قليلاً.

السادس: إنّ التنكير للاحتقار – كما في الميزان[] – وليس للتقليل.

سؤال: ما هو إعراب [الَّذِي] في قوله تعالى: [الَّذِي جَمَعَ مَالًا]؟.

جوابه: قال العكبري[]: [الَّذِي] يحتمل الجر على البدل, والنصب على إضم أعني, والرفع على هو.

أقول: جوابه لوجهين: أولاً: إنّ التقدير خلاف الأصل, وكلا الأخيرين فيه تقدير, فالمصير إلى الأول وهو البدلية.

ثانياً: إنّ انّ الاحتمال الآخر ضعيف, وهو أن يكون عنواناً تابعاً للفرد الموصوم بكونه همزة ولمزة وهو الذي جمع مالاً وعدّده.

ومجموع الموصول وصلته يكون مركباً ناقصاً لا تنطبق عليه قاعدة الجم
لا ينطبق على كل وهو انه غير موصوف او احوال فراعلما دعبو تافصص تاركنلا
عنوان النكرة, فيمكن أن يكون عن اتً بدلاً أن يكون بدلاً.
ونقول فيما سبق: إنّ [الَّذِي] مفرد ولكنّه يكلي ينطبق على كثيرين, فهو
الجنس؛ لأنه يدع على اسم جنس.

ثم انه قد ذكر القاضي بعد الجبار سؤال [] مع جوابه كما يلي:
سؤال: هل يدخل في قوله تعالى: [وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ] غير الكفار, أو لا ي
فيه إلا الكفار؟.
جوابه: ذلك محتمل لأجل قوله تعالى: [يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ]. وذلك لا يليق
بالكفار الذين لا يعتقدون في أموالهم إنها من قبل الله تعالى, فلذلك رجح انه
صرف ذلك إلى الكفار.
أقول: وهذا غير مبرر؛ لأنه لا يوجد احد من البشر يحسب أن ماله أخلده,
لوضوح ان المال لا يدفع الموت الذي يبدأ منه. والمتكلم لا يقصده والسامع ينب
يفهم ذلك, إذن فلا توجد قرينة على الاختصاص بالكفار.
وعلى أي حال ينبغي ان يؤول الآية بعد سقوط الدلالة المطابقية, وستكو
الموجه عامة للمسلمين والكفار. ونقول: إنّه يمكن أن يراد بها احد أمور:
الأول: الغفلة عن الموت وترتيب الأثر على الخلود, وهذا صالح للكفار
وغيرهم. قال الإمام الصادق [] : لم يخلق الله عز وجل يقيناً لا شك فيه أشبه ب
يقين فيه من الموت. فالناس غافلون عن الموت, حتى كأنه لا يذوقونه. وكل ما ز
المال والسيطرة والشهرة, زاد ابتعاد ذكر الموت عن ذهن الفرد.
الثاني: إنّه يحسب أن ماله يطيل عمره, كما يقال بالتداوي والتقوي. و
أيضاً صالح لكل أهل الدنيا.
الثالث: إنّه يحسب أن ماله يكون سبباً لخلود ذكره في الدنيا بعد موته
وعين أو كتاب أو مؤسسة أو تجارة, وهذا الشعور أيضاً شامل للمسلمين والكفار
فالاختصاص بالكفار بلا موجب. والجمع بين الوجوه الثلاثة لا بأس به
سؤال: لماذا قال: أخلده بصيغة الماضي, ولم يقل: يخلده بصيغة المستق
انه القياس؟.
جوابه: لأن صيغة الماضي تدل على شدة التأكيد بأن ذلك حاصل, فإنه قد
حصل فعلاً من حين قد خلد الفرد فأكده, علته بوجود المعلول وجود فأن فعلاً حصل
على المال, وطبقة الأثرياء كأنهم يضمنون الخلود بحصولهم على المال.
سؤال: قال تعالى: [كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ]. فما المراد من كلا؟ ولماذا لم ي
أو غيرها من حروف النفي؟.
جوابه: إنّ [كَلَّا] يراد بها فائدتان: إحداهما: التهويل. وثانيهما: النفي الشد
وفي السياق يراد به نفي الخلود.

وظاهر عبارة صاحب الميزان[] ان الك المعنيين في رتبة واحدة وهما التهوي
والتشديد في النفي. ولكن ـ حسب فهمي ـ ان تشديد النفي في المرتبة الأ
منه التهويل في المرتبة اللاحقة. فيكون احدهما بالدلالة المطابقية, والآخر با
الالتزامية.

قوله تعالى: [لَيُنْبَذَنَّ].

قال صاحب الميزان[]: اللام للقسم.

أقول: إنّما تكون اللام للقسم إذا كان القسم موجوداً, كقولنا: والله لتفعل
كان السياق خاليا منه فلا تكون كذلك, بل هي للتأكيد. وهي لا تدخل على الأ
ل الحقيقة؛ لأنّ القسم المجازي لا يسمى قسما. وتدخل على الأفعال تسمى لام الابتداء. فتسمى
بالقسم كما قلنا.

ونون التوكيد في: [لَيُنْبَذَنَّ] زيادة التأكيد. بل يمكن القول: إنّ دخول لا
الفعل يصحبه دخول النون عليه, فهما متلازمان في القرآن الكريم: [لَتُسْمَعُنَّ][
[لَيُخْرِجُنَّ][], [لَتُبْلَوُنَّ][]، [لَتُبَيِّنُنَّهُ][].

وهذا من الجهة النحوية.

وإما الجهة اللغوية: قال الراغب[] : النبذ, إلقاء الشيء وطرحه لقلة الاعتداد

ولذلك يقال: نبذته نبذ النعل الخلق. وقال صاحب الميزان[] : النبذ القذف وال
أقول: فيكون المعنى: ليقذفن في الحطمة. وفيه إشعار بالذلة والصغار.
يستفاد من التأكيدات في [لَيُنْبَذَنَّ], أو من السياق العام؛ لأنه تعالى قال: [يَحْ
أَخْلَدَهُ. كَلاَّ لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ] , إذن فهذا الوهم وهو الخلود باطل والضلال در
جداً, وإنما أبدله المال بدل المعشية المرفهة بالمعيشة الضنكة في جهنم فليس
بمنجيه, كلا.

فإن قرأنا: لينبذن بالفتح أي للمفرد, فضمير الفعل يعود على الم
الذي جمع المال ولا إشكال؛ لأن السياق كله سيكون إفرادياً.

وإنما الإشكال إذا قُرئ بالضم, فيصح له ان نسأل كما يلي:

سؤال: من المقصود بالجمع في قوله: [لَيُنْبَذَنَّ]؟.

قال العكبري[] : هو وماله وأوهو ي يكون المعنى أن يزوج ويه ماله؛ لأنها مختلفة,
وربما قيل: هو وماله وأهله.

في كل ذلك جهة صحة.

وإنما الأمر كما سبق من حيث ان الهمزة واللمزة لا يراد بها واحد بعينه بل
يمكن، فيمكن على كثيرين، لأنه عام؛ الجمع بنزلة وهو اسم جنس يراد بها
الضمير عليه جمعاً. وهذه الفكرة تنطبق على القراءتين: بالضم وبالفتح.

لأننا ان راعينا اللفظ ناسب الفتح, وان راعينا المعنى ناسب الضم.

مضافاً إلى وجه آخر للجمع, وحاصله ملاحظة (كل) الواردة في أول السورة [وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ]. وهي تمثل جماعة من الناس لا محالة, فناسب إرجاع الضمير إليها جمعاً, إلا انه لا يعني ذلك ويمكن لحاظ مدخولها مستقلاً.

سؤال: لماذا سميت جهنم بالحطمة؟.

جوابه: من وجهين:

الأول: إنَّه من الحَطْمِ وهو كسر الشيء مثل الهشم. فهي مبالغة في التكسير وجهنم تزيد قاطنيها تحطيماً وتكسيراً.

الثاني: من الأكل يقال: حطّمه أي أكله بأسنانه حين المضغ والحُطَمَة الآكلة الشديدة الأكل لسكانها, كأنهم يطبخون فيها.

ونحن حين نلاحظ تقابل هذين الأمرين في قوله تعالى: [يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْ كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ]. فيكون الإنسان بدل الرفاه والنعيم, تأكله النار وتح إذلالاً, لا يشفع له مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم. وقبله ليس بس الحال.

ولا يخفى أن صيغ حطمة جاءت على وزن همزة ولمزة. ومن انه نعرف سببين لهذا التعبير, ولم يقل حاطمة.

أولاً: للدلالة على الشدة كما عرفنا, وهو مما يخلو منه اسم الفاعل.

وثانياً: حفظ النسق مع الصيغ السابقة.

سؤال: ما المراد ب[ما], في قوله تعالى: [وَمَا أَدْرَاكَ]؟.

جوابه: احد أمرين:

الأول: أن تكون نافيةٌ, ويكون المعنى: إنّك لا تدرك ما الحطمة. وذلك للتهو التخويف.

الثاني: أن تكون للأستفهام ويكون المعنى: من الذي جعلك تدرك الحطمة؟ استفهام استنكاري يفيد نفي مدخوله باعتبار ان الحطمة أعظم من إمكان إدراكها مراتب عذابها.

وكلا هذين الأمرين قابل للصحة ومؤد للمعنى.

سؤال: ما معنى: [أَدْرَاكَ], ومَنْ هو المخاطب فيه؟.

جوابه: الإدراك: بمعنى الإدراك الذهني وهو الدرايةّ والمعرفة. والكاف للخطاب وهو بحسب الظهور المباشر للنبي ﷺ. ولكنّه ﷺ يعلم بالحطمة, فلماذ سبحانه بذلك؟.

جوابه: من عدة وجوه:

أولاً: إنَّ الخطاب ليس له بل لغيره, من باب: إياك اعني فأسمعي يا جاره.

ثانياً: إنَّه ﷺ أعلى الخلق, فيكون إدراك جهنم إليه بسيطاً ولكن إذا وص رجلاً مصلحاً, وانه مجرد بشر يوحى إليه, إذن فهو لم ير الآخرة, ولا الجنة ولا النار, فليس عجباً أن يقول له سبحانه: [وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ].

ثالثاً: إنّ المراد بالإدراك المنفي في السياق, ليس العلم بل الإدراك الب
الحسي, أو قل: العلي ّ ال يي ئاضتقإلا ناف يي ئاضتقإلا ناو ناك دوجوم ,اً إلا نأ الا العل
الفعلي غير موجود ولا إدجوي ال نمل يدخلها اوياره فعلاً.

سؤال: لماذا نسب الله تعالى النار إلى نفسه, في قوله:[نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ]؟

جوابه: عدة وجوه:

الوجه الأول: إنّ ذلك باعتبار أنها خلق من خلق الله سبحانه, وكل الخلق
منسوب إليه تعالى. وأما الجهة الفلسفيّة لذلك فليس هنا محلها.

الوجه الثاني: نسبتها إليه تشريفاً وتعظيماً. كما نسب ذلك إلى كثير
الكتاب والسنة مع ,اً كالروح والأمين والنبي والكليم: روح الله وأمين الله ونبي
الله وغير ذلك.

وهذه النسبة إلى الله مجازيّة بصفتها طعة عيلل هل تعالى؛ لأنه تعالى أمره
التكويني وهي تؤدي وظيفتها على أحسن وجه بإحراق مَنْ فيها من العصاة والف
فيكون تخفيفها في محله.

الوجه الثالث: إنّ المراد كونها في الآخرة؛ لأن كل ما كان هناك فهو منسوب
إليه؛ لأنها مجردة عن المادة. وأما في الدنيا فال يمكن نسبتها إليه تعالى؛ لأنها م
متدنيّة في سلسلة الوجود.

الوجه الرابع: إنّ المراد كونها عقوبة من الله سبحانه؛ لأنها حصلت بحكمت
وعده للمستحقين ويؤيد ذلك: إنّه تعالى لم ينسب الفاظاً أخرى إلى نفسه, كح
والسعير ونحو ذلك. فهذا يقرب: إنّ ما كان من أنواع العذاب في جهنم منسوب إليه
سبحانه.

معنى ال خصوصيّة للنار إذ يقول تعالى: [نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ], بل المهم هو نس
العقاب إليه, وذلك بعد تجريد النار عن الخصوصيّة إلى كل عقوبة.

وقد ورد:[] إنّ في جهنم عقوبات كثيرة حتى في كل درك من دركاتها السب
ثالثمائة ألف عقوبة أو نوع من العذاب. فيتعين تجريد النار عن الخصوصيّة.

ثم ان قوله تعالى: [الْمُوقَدَةُ] صفة تدل على فعليّة نشاط النار وحيويتها
وقد يدل ذلك على وجودها وإيقادها الآن.

فان قلنا: إنّ جهنم موجودة فهو المطلوب, وان قلنا: انها غير موجودة فإنها
سوف توجد عندما تقتضي الحكمة ذلك في يوم القيامة أو بعد النفخ في الصور
زمن النبذ فيها.

سؤال: لماذا وصفها بأنها موقدة مع انّ كل نار فهي موقدة, ولا يصح ان تكون
النار غير موقدة؛ لأنها عندئذ ال تكون موجودة اطالقاً.

جوابه: من عدة وجوه:

أولاً: أن يكون المراد شدة توقدها بحيث يكون ضم غيرها إليها كضم الحجر
إلى جنب الجدار, أو إنها ملحقة بالعدم.

ثانياً: أن يكون المراد بيان الرهبة التي تكتنفها, والخوف الذي يتلب
نبذه فيها.

ثانياً: أن يكون المراد قصد الايقاد عليها فرعاً وهذا تثبت لها, في حين أن
القليلة أو الصغيرة ال يقصد عليها ذلك وان كانت القع ًالكذلك.

سؤال: إنّ ظاهر القرآن الكريم في عدد من آياته, وفي هذه السورة أيضاً, إن
جهنم مخلوقة وظاهر القرآن حجة, فمثلاً قوله: الحطمة يعني حاطمة فعلاً. وقوله:
الموقدة يعني هي كذلك فعلاً, ونحوه في قوله: [الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ]. فان
فما الحكمة من وجودها الآن؟.

جوابه: من عدة وجوه:

الوجه الأول: إنّها قد أوجدها لإبراز قدرته سبحانه. وهذه إحدى النظريات
العامة أيضاً في الحكمة من وجود الخلق كله.

ومعه فال حاجة إلى تأجيل إيجادها إلى الزمن اللاحق؛ لأن الغرض منه ليس
هو إحراق الظالمين فقط, بل إبراز القدرة.

الوجه الثاني: إنّ العقوبة والمثوبة غير خاصة بالبشر, بل هي عامة لكل
المدرك كما ورد[]: إنّ الله سبحانه قد خلق قبل البشرية ألف ألف ألف آدم أو ألف
وهم آدم أو ذريات مدركة وعاقلة. فيذهب المطيعون إلى الجنان والعاصون إلى
النيران.

فإن قلت: إنّ يوم القيامة واحد وليس بمتعدد كما هو مقرر في علم الكلام و
ظاهر القرآن.

قلت: نعم هو كذلك, ولكن يراد به قوله[]: [وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً]: الحشر لكل
للمخلوقات الالهية. ففي الإمكان القول - كأطروحة - لكل نسل آدمي سوية, وال يراد به
ـ إن لكل نسل قيامته الخاصة به.

فإن قلت: إنّ قوله: الموقدة صفة نحوية وقيد أصولياً, والقيد ليس مفهوم
استقبالياً في التصور. فال يكون بمنزلة الإخبار عن إنها موقدة فعلاً.

قلت: جوابه من عدة وجوه:

الوجه الأول: ما قلناه في علم الأصول من أن القيد وان كان مندكاً في المقيد
ذاك فرع العرف ربتعي ثيحب يفرعلا لالقتسالا نم اوحن هل نأ الإ ,ًالقعو ًاروصت
يكون مطابقاً للواقع, مع كون هذا الاعتبار غالياً حال اندكاكه في المقيّد.

الوجه الثاني: إنّ الحكمة ليست منحصرة في جهنم من حيث كونها عقوبة
الحكمة من وجودها متعددة وليست واحدة, ومن ذلك كونها لإظهار قدرة الله تعالى.
فيتعين وجودها الفعلي.

الوجه الثالث: إنّنا نستفيد ذلك من القرائن السياقية اللفظية في الآي
وهي الإطلاق الازماني الشامل لكل الأزمان الثالثة: الماضي والحاضر والمستقبل

سؤال: كيف تطلع النار على الأفئدة؟.

جوابه: إنّه يكون من عدة وجوه محتملة:

الوجه الأول: ام درو نع النبي ﷺ[]: من انّ الله ال رظني إلى صورك مو الو إلى
أموالكم ولكن رظني إلى قلوبكم وأعمالكم. وورد أيضاً[]: نية المؤمن خير من عمل
ونية الكافر شر من عمله.

ويتحصل من ذلك: إنّ العمل الحقيقي أمام الله سبحانه وه الأعمال القلبية
النفسية وليست هي الأعمال الظاهرية, وعندئذ نقول: إنّ جهنم تكون عقوبة على
المنحرفة والنوايا الباطلة والمضلة فهي عقوبة للأفئدة والقلوب وليست للأج

الوجه الثاني: ام ذكره السيد الشريف الرضي ﷺ في كتابه (تلخيص ال
من أن آلامها ونفثها يصل إلى القلوب.

أقول: وفيه:

أولاً: إنّ الوصول إلى الألم إلى الفؤاد غير منحصر في جهنم. بل أن كل الآلام
والأفراح تصل إلى الفؤاد باعتبار أنه بيت العواطف, كما ان العقل بيت الإدراك.
الدنيا أيضاً يطلع على الأفئدة, إذا قصدنا مجرد الوصول.

ثانياً: إنّ هذا الطلاع ال يعني الا بالقلب إلى القلب بمعنى المعرفة؛
جهنم ليس لها علم, وإنما العلم عند الله سبحانه.

ومع هذا الوجه إلا أن نجد له تفسيراً آخر, فنقول:

التفسير الأول: إنّ الطلاع ليس بمعنى المعرفة, بل بمعنى النظر, أي ر
عليه, كما ينظر الإنسان من النافذة. وفي الحديث[]: إن الله اطلع إلى
إليه ينظر إلى المنظور إليهم. فالنظر يصل إلى الشر فاختارني منهم, أي ينظر
لمأتاً, دائماً لفهم المزاج وه.

التفسير الثاني: أن نقول كما قال الفلاسفة: إنّ الأشياء كما صدرت ف
تكون إذن, كذلك فيها كل المادة إلى برقا تناك كلما, وإدراكها فهما ذات الدرجة المروح
الأشياء في عالم الروح الأخروي فهامة ومدركة, وجهنم جزء من ذلك؛ لأن الإدراك
تكون جزء من ذلك. وبذلك تكون الإدراك وكلما ارتفع الوجود ذات الوجود مساو
مطلعة على الأفئدة.

التفسير الثالث: إنّ [عِلّطتَ] لها قراءة أخرى, وان لم تكن مشهورة. وهو تطل
بالتخفيف, أي تصعد إليها وتخرج إليها وتدخل فيها.

الوجه الثالث: ما ذكره الشريف الرضي أيضاً[]من: أن بعض النار تدخل في
أجوافهم فتصل إلى أعظم أو ضمض المعي في غالب ذلك تكون في قلوبهم, للأ

أقول: وفرقه عن الوجه السابق: إنه على معنى أن الألم لم يصل إلى ال
ولكن انه تصل نفس النار إليه. ونطقة القوة في هذا الوجه, إنّ هأ ال يحتاج إلى ت
هي تطلع على الأفئدة بغض النظر عما قاله هناك.

الوجه الرابع: إنّ ها تذيب الجسم حتى تصل إلى القلب, كما قال تعالى: [ك
نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا][] فيصل العذاب إلى القلب مباشرة, وحيث
الموت غير موجود في النار فيعاد الجسد بعد كرة كرة.

إن قلت: إنّهناك فرقاًبين الآيتين فنضجت معناه: إنّطبخت وتقرو نتن
الالتيو بوذي هلك مسجال نا ىلع لدت ـ هجولا اذه بسح ـ انه ةيآلا نكل ,قارتحالل
قلت: اذه من الفهم السطحي؛ ألن جضن الجلود امك يناسب اهتقر بسانيي وذ
وتقطعها وتالشيها حتى تصل النار إلى اللحم والعظم ثم إلى القلب والفؤاد, ب
المعنيان.

الوجه الخامس: ما نقله الشريف الرضي عن آخرين[]: من أن االطالع هو
العلم.

كقوله تعالى: [أطَلَّعَ الغَيَبَ] [] فالمراد إنّ الله تعالى يخلق في النار ع
به على ضمائر الموجودين, فتوصل إليهم اآلالم على قدر مراتبهم من الذنوب.
أقول: اذه الوجه في طول القرآن, وألجل تصحيح الآية. في حين إننا نُصح
نأخذ بالفهم السابق على الآية, والذي يمكن ان تكون الآية دق نزلت على أساسه
ولكن في اذه الوجه بعض نقاط القوة:
األولى: إنّه فهم مباشر من الآية, أي إن جهنم تعرف ما في األفئدة، حسب
الظهور العرفي للقرآن.
الثاني : ما ذكرناه سابقاًمن إن عالم المجردات كله مدرك وعارف بواقعه الذي
يعيش فيه, ومنها جهنم فهي مطلعة على األفئدة على غيرها, أي على كل ساكنيه
صاحب اذه الوجه لم يذكر ذلك بوضوح، بل زعم إن العلم يخلقه الله سبحانه في
خصوصاً.
ولكن فيه بعض المناقشات:
منها: إنّجهنم ليست اسماًلشيء محدد, بل هي مفهوم انتزاعي. كما إن الحال
في (الدنيا) كذلك, فإنها ليست اسماًلشيء محدد, بل لمجموع الحوادث واألعراض
والعلل والمعلوالت واالضافات التي توجد في اذه العالم المنظور. ومن انه نالحظ
لم يرد في القرآن الكريم لفظ الدنيا مفرداً, بل يقول الحياة الدنيا, إذن فجهنم
القبيل.
ونستنتج من ذلك: إنّها ال تكون مصداقاًوتطبيقاًللقاعدة التي قلناها: م
موجودات عالم الروح والمثل مدركة, فإن جواهرها الجزئيّة مدركة، ولكن مفهومها
االنتزاعي غير قابل لإلدراك. وحيث إن جهنم من المفاهيم االنتزاعيّة, على ما هو
المفروض في اذه الوجه, فال تكون صغرى لهذه الكبرى.
ولكن اذه إذا غضضنا النظر عن القراءة األخرى: تطلعُ. وإال سقط اذه الوجه.

لكننا حتى لو سلمنا بتلك القراءة، وان جهنم مفهوم انتزاعي ولكن مع ذل
إنّها مدركة؛ ألن حقيقة األشياء هي بحقائق المالئكة الموكلين بها. فجهنم ليست
وإنما هي عين خازنها وهو (مالك) خازن النار, وهو مدرك وعاقل.
وعلى أي حال يتحصل من ذلك: إنّ المطلع على األفئدة هو الملك الموكل
بالنار, أو هو وأعوانه وليست النار بذاتها وإنما نسب إليها العلم مجازاً.

الوجوه الإعرابية في هذه الآيات:

الحطمة الأولى: مجرورة بحرف الجر.

والحطمة الثانية: مرفوعة خبراً ل[ما] أو لضمير مقدر.

ويمكن – نظرياً – جر [نار] على أنها بدل من الحطمة الأولى أو بسببه, وان كان بعيداً.

وأما رفعها فله بابان, الأول: ما أشار إليه العكبري[] قال: [نَارُ اللَّهِ], أي هي نار الله. أقول: أي إنها خبر لمبتدأ محذوف وهو ممكن, ولكن يمكن عدم تقدير المبتدأ, جعله ظاهراً وهو الحطمة, ويكون نار الله خبراً له, وتساعد على ذلك القرائن المت

الثاني: إنّ (نار) بدل من الحطمة الثانية المرفوعة. وهو ما لاحظه في بعض

المصادر: كسر الحطمة الثانية كما في الميزان[] وإعراب الكرباسي[] وهو خطأ.
والصحيح رفعها بالضمة الظاهرة.

ثم إنه ذكر أبو البقاء العكبري[] إعراب اسم الموصول: [الَّتِي تَطَّلِعُ], ث
أطروحات أو وجوه:

أولاً: الرفع على النعت, يعني إن المنعوت هو: [نَارُ اللَّهِ].

ثانياً: إنّه خبر لمبتدأ محذوف, يعني هي التي أو الحطمة التي.

ثالثاً: إنّها في موضع نصب بأعني, يعني أعني التي.

ثم قال عز من قائل: [إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ], بالهمزة بقراءة حفص, وقرأ غيره
بترك الهمز, والهمز أشهر, إلا إنه غير موجود في أصل المادة.

قال الراغب[], يقال: أوصدت الباب وآصدته أي أطبقته وأحكمته وبالتخف
أي (موصدة) مطبقة.

أقول: وهو إيصاد. لم يقصد إلا الباب أو أبوابه من جهنم باب ضرف من بدل الف. وهو
منصوص عليه في القرآن الكريم قال تعالى: [لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ
مَّقْسُومٌ][] . كما قد وردت الإشارة إليه في بعض الأخبار أيضاً.

وليس المقصود من الجزء المقسوم أنّ الباب منقسم إلى قسمين كما هو
المتعارف, إذ لو كان ذلك لقال: منها ولم يقل: منهم, فالمراد الجزء منهم, أي مستحق
والمعاقبين فيها, كأنه يتصور جمع وقّعاً أمام جهنم, فيقال لكل جماعة منهم: هذه ا
التي تدخلون منها, وهذا لا يستلزم الجبر؛ لأنه بسوء اختيارهم وفشل تصرفا

والآية مشعرة بعدم إمكان الفتح مطلقاً, كأنها موصدة إلى الأبد, وذلك لأب
ترتيب:

الأول: إنّ من يفتح الباب لا بد أن يكون مسلطاً على الفتح والمالك للمف
ليس كذلك. فهم يأيسون من التصرف بالباب مطلقاً, فمن زوايتهم يكون الإي
وأما مَنْ بيده المفاتيح فيستطيع أن يفتحها متى شاء, وهما اثنان: مالك خازن الن
النار والجنة[] .

الثاني: إنّ الباب مغلق من الخارج, فلا يمكن لمن في الداخل الخروج منه. ولو كان هذا المعنى على نحو المجاز بالحمل على الباب...
ففتحه. وحمل الباب على المجازية أو المعنوية وارد لكن المتحمل إلا أنه غير متعين...
غاية الأمر أننا نعلم أن الباب من باب جنس ذلك الوجود, فإن قلنا بالمادية جهنم ولو باعتبار...
القول بالمعاد الجسماني, لزم القول بمادية الأبواب. وإن لم نقل بذلك, باعتبار...
عالم المثال ونحوه, قلنا: بأن الأبواب مناسبة لها وهكذا.
ثم قال عز من قائل: [فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ], بفتحتين وقرئ بضمتين. وعلى ق...
الضم, فهي جمع عمُد أو عمُد كما في تخليص البيان[] . وعلى قراءة الفتح داري...
المفرد وهو اسم جنس, واسم الجنس بمنزلة الجمع؛ لأنه يدل بدون علامة على الكثير, إ...
تفرقة هاتان القراءتان في تفسير الآية.
سؤال: ما المراد من أن جهنم في عمد ممددة؟.
جواب: قال الشريف الرضي في تلخيص البيان[] : إنّ المراد بذلك إنها م...
عليهم وثابتة بهم, كما يطلق الخباء المضروب بأطنابه, ويثبت بتمديد أعمدة...
أقول: إنّه ﷺ فسر العمد ولم يفسر ممددة, كأنه أخذه مسلماً بأن مقام الخيمة...
ممددة بالعمد أو على العمد, وهذه نقطة ضعفه.
وبناء على هذا الفهم يمكن أن نفهم الآية على أحد الأشكال:
الأول: إنّ السرادق ممددة على العمد, أي بسقف مبسوط على كثير من الأعمدة,
وهذا هو الذي أخذه مسلماً.
الثاني: إنّ السرادق أعمدته ممددة, أي متمددة بخط طويل.
الثالث: إنّ العمد ممددة, أي مرتفعة وطويلة جداً.
وكل هذه الأشكال بناء على كون [مُمَدَّدَةٍ] صفة للعمد, لا أنها خبر لجهنم, أو
الضمير عائد إليها.
كما أن الشريف الرضي لم يعن [في] أنها إذا كانت جهنم, كالفسطاط، أو
السرادق, فينبغي أن يقول: على عمد ممددة؛ لأن جهنم ليست داخل السرادق بل هي
السرادق ـ جازاً ـ وهذا تناقض يقع بين أن نتصور جهنم داخل السرادق أو نتصور
هي السرادق.
وعليه فينبغي أن نؤول المعنى, فأما أن نقول: إنّ [في] هنا بمعنى الباء,
بها السببية, أي بعمد ممددة. يعني أن السرادق مشدود بالعمد. وأما أن نقول: إنّها
كالتشبيه, أي كعمد ممددة أو مثل العمد الممددة. إلا أن هذا على كل لا يتغير المع...
لأن الممددة تكون هي العمد لا المقام, فلابد من زيادة التقدير بأن نقول: كخيام
كسرادق (هي) في عمد ممددة.
وأما الجهة النحوية لهذه الآية, فهي موقوفة على أن [مُمَدَّدَةٍ] بالجر أو بالرفع
وهذا يرجع إلى سؤال عما إذا كان بالإمكان القول أن تكون نازلة في الوحي ساكنة؛
مقتضى القاعدة هو التسكين والوقوف في نهايات الآيات, وهو مستحب شرعاً, و...
نهاية السورة انقطاع الوحي, إذن فقد نزلت ساكنة. ومع ذلك لا يتعين - ثبوتاً - كو...
مجرورة أو مرفوعة.

وقوله: [في عَمَد], بتقدير حرف العطف. والعطف بتقدير تكرار العامل. أ
بتكرار الضمير, أي وهي في عمد ممددة. أو تكرار الضمير ومدخوله, أي إنَّها عليهم
موصدة وإنها في عمد ممددة. ومقتضى التبادر الأرجح أن يكون الضمير وحده هو
المكرر.

وممددة, بالجر على كونها نعتاً للعمد المجرور بفي, وبالرفع على احتمال
الأول: أن تكون خبراً لضمير تقديره هي.

الثاني: أن تكون جملة تقديرها)هي ممددة في عمد(فالضمير مبتدأ أول,
وممددة مبتدأ ثان, وخبره الجار والمجرور, والجملة خبر المبتدأ الأول. ومقتضى إ
المفسرين كون (هي) المقدرة عائدة إلى جهنم أو الحطمة, ولكنني أقول: إنَّه عائد إلى
سكنة جهنم أو المعذبين فيها!.

فإن قلت: إنَّه لا يساني ذلك.

قلت: بل يمكن ذلك؛ لأنه يقول: [إنَّهَا عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ], فمرجع الضمير قري

فإن قلت: هذا مفرد مؤنث: (هي) وذلك جمع مذكر: (هم).

قلت إنَّتصاراً لهذه الأطروحة: إن سكنة جهنم أعيد لهم الضمير على أشكال
ثلاثة كما سنشير, ومعه فالمهم هو الواقع أو تفهّم النص, وليس لشكل الضمير.

الشكل الأول: قال تعالى: [وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ], فالشخص المقصود هنا مف
مذكر غائب.

الشكل الثاني: في قوله: [عَلَيْهِمْ] مذكر جمع.

فالأسف أن يتحول إلى التأنيث في المرة الثالثة, كما تحول إلى الجمع
الثانية, ويمكن أن نرجع إلى أجسادهم أو جثثهم, وإن لم يكونوا ميتين. أو باعت
معنى الجمع أقرب إلى معنى المؤنث في اللغة العربيَّة. وقد سبق أن قلنا ان ال
المفرد إلى الجمع ليس اعتباطياً بل لحكمة, وهو كون المقصود من المفرد اسم ج
وهو بمنزلة الجمع, والجمع بمنزلة المؤنث.

ومعه يكون الممدد هو أجسادهم, وليس جهنم نفسها.

***

سورة العصر

في تسميتها عدة أطروحات:

الأولى: العصر, وهو المشهور.

الثانية: الإنسان, واو ناك المشهور أن ةروس الإنسان يه ةروس الدهر ولا ينبغي تسمية ةروس نيترو باسم واحد.

الثالثة: إنها أيضاً تُسمى ةروس الخسر, غير أنه ليس بصحيح لأن الان العام فيه فساد قطعاً, وذلك لأن الإنسان المُعاند ضد الحق, هو الذي يكون في خس يمكن أن تكون السورة للخسر. بل ينبغي أن يكون اختيار الاسم محترماً.

الرابعة: السورة التي ذكر فيها الإنسان أو التي ذكر فيها العصر, وذلك طريقة الشريف الرضي في حقائق التأويل.

الخامسة: ان نسميها باللفظ الأول فيها: [وَالْعَصْرِ] وينطق عادة بالكسر ل بالوقف.

السادسة: أن نعطيها رقمها من المصحف الشريف, وهو:[103].

قوله تعالى: [وَالْعَصْرِ].

الواو للقسم، والعصر مُقسم به أو مدخول القسم, وقد كان سيدي الوالد يقول: إنّ الخلق يقسمون بالخالق, والخالق يقسم بالخلق, ويختار لقسمه بعض العجيبة أو المهمة. وهو قد اختار الله سبحانه للقسم شيئاً مهماً ولو درجة من الاعت حسب الحكمة الإلهيَّة وهو (العصر).

سؤال: ما معنى العصر؟.

جوابه: حسب فهمي إن المعاني الأصليَّة في اللغة اثنان:

أحدهما: الزمان في الجملة.

ثانيهما: العصر بمعنى إخراج الماء, وهذا لم يخطر في أذهان المفسرين أص

ثم ان الألف واللام, إما أن تكون عهديَّة وإما أن تكون جنسيَّة. فإذا التفتنا المعنى الأول وهو الزمان، كان للاستعمال في السورة عدة معان حقيقيَّة أو مجازيَّة:

المعنى الأول: الدهر, بما فيه من عجائب دالة على قدرته تعالى والألف وال عهديَّة إلى مجموع الدهر.

المعنى الثاني: حقبة من الدهر, وهو اذه هو الأنسب لغةً, ومعه قد تكون الألف
واللام عهديةٌ وقد تكون جنسيةٌ, فهنا نفرض كونها جنسيةٌ ويكون المقصود المع
المطلق لحقب الدهر.

المعنى الثالث: حقبة معينة من الدهر بالذات, وتكون الألف واللام عهديةٌ،
ما في الأمر أنها ينبغي أن تكون مهمة كعصر النبي ﷺ أو عصر الظهور, أو عصر
بني أميةٌ, أو عصر الغيبة الكبرى. وأهميتها إما لحُسنه أو لعدوه أو لسوئه.

المعنى الرابع: وقت العصر من النهار وهو أصل لغوي, ولكن ليس له أهميةٌ
وه كما هو، ومحاصرنا مع عدم وخاصة مع عدم أرادته على قرينة كلت تكون فيه وعليه, تذكر
معلوم.

المعنى الخامس: ما يوجد في وقت العصر من الفريضة المعروفة, أعني ص
العصر.

وفيه: يحتاج إلى تقدير, والحمل على الحقيقة أولى بطبيعة الحال. في
من هذه الجهة.

اذه كله بناء على المعنى الأول وهو الزمان.

وأما إذا التفتنا إلى المعنى الثاني, وهو إخراج الماء لم نجد للمعنى الحقي
أهميةٌ. وإنما ينبغي أن نلتفت إلى المعاني المجازيةٌ من حيث أن كل عصر بوعة بمن
العصر. ومن هنا يقال ضغط عليه, أي أحرجه. فالبلاء الدنيا نحو من الضغط على

المؤمن لكي يتكامل. قال تعالى: [لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّ
فهذا البلاء يُطهره من الذنوب والعيوب. فكأن الماء الخبيث, يخرج منه ليبقى

نظيفاً, طبقاً لفطرة الله الأصليةٌ [الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا][] , وهو طاهرة ما لم
الذنوب والعيوب. وهذا لا يختلف فيه الحال في الدنيا عن الآخرة سواء قصدنا
يوم القيامة أو عذاب القبر أو جهنم نفسها. فكلها نحو من الضغط والعصر.

فإن كان المُراد من الألف واللام العهد, كان إشارة إلى البلاء الدنيا, وان كان
وبا, وتدبيره وحكمته والله على عدل يُدعى الكلمات والأمرين. مثل الكل الجنس المراد
والسلو يفه في ما يعود به المُخرّس مع أنسب هنا كما أنه سبحانه الله به يُقسم أن يستحق
للإنسان.

ولكن يمكن القول انتصاراً للمشهور الذي فهم الدهر بوجوبه:

أولاً: إنّ فهم الدهر في الجملة حقيقي وفهم الضغط مجازي, والحمل على
المعنى الحقيقي أولى.

ثانياً: التناسب بين المعنيين المذكورين: الدهر والضغط من حيث أنه ق
المعنى الأول: الدهر السيئ وعصر البلاء, ويراد بالمعنى الثاني: البلاء الدني
فيرجعان إلى محصل واحد.

وكل هذين الوجهين قابل للمناقشة:

أما الوجه الأول فبأمرين:

الأمر الأول: إنّ الضغط ليس معنىً مجازياً للعصر بل هو حقيقي وضع له ب
بنحو الاشتراك اللفظي لا المعنوي.

الأمر الثاني: إنّ إجراء أصالة الحقيقة خاص بالسامع ولا يشمل المتكلم, ب
حر في أن يتكلم مجازاً أو حقيقةً, ويكون الأولى في الحكمة هو ما يكون أكثر أداء
للمعنى لا ما يكون متعيناً في المعنى الحقيقي.

فإن قلتَ: فإن وجود القرينة وعدمها هو المحك في تعيين الحقيقة من المجاز
بالنسبة إلى المُتكلم والسامع معاً.

قلتُ: هذا مع القول بأن المجاز غلط بدون قرينة على المشهور المنصور, إلا
بعض أساتذتنا أجازه, فليس لا بد للمتكلم أن يلتزم بها.

ولكن محل حديثنا ليس من ذلك؛ لأن الأمر فيه لا يدور بين الحقيقة والمجاز
بين معنيين من المشترك اللفظي, ولا شك أن استعماله بدون قرينة جائز خلافا
للمشهور.

وأما مناقشة الوجه الثاني, فلأنه مبني على أطروحات معينة ولكنّها غير مت
فلو قصدنا مطلق الدهر أو الدهر الجيد, كعصر النبي ﷺ أو قصدنا من المعنى ال
البلاء الأخروي, أو ما يشمله... لم يتفق المعنيان, فهو اتفاق مبني على أطروحات
وفي مورد واحد. واحتماله ضعيف وخاصة الدهر السيئ.

ويمكن الانتصار للمشهور بكبرى أخرى من حيث أنه تعالى لا بد أن يختار
هو الأفضل في اللفظ حسب الحكمة الإلهيّة. وحيث أن قصد الزمان هنا أصلح دين
واجتماعيا فيكون هو الأولى.

ولكن ذلك مطعون صغروياً بمعنى إمكان التشكيك في التطبيق على مح
الكلام, فإنه مَنْ قال إنّ استعمال معنى الزمان هنا أولى حسب الحكمة الإلهيّة؟ فتك
الكبرى غير مُنطبقةٌ على المورد.

سؤال: كيف يكون الإنسان في خسر كما تنص الآية الكريمة, وفيها قسم
ذلك, ولام التأكيد وحرف الجر الذي يدل على أن الإنسان في داخل الخسر, مع أن
للإنسان مميزات تدل على انه في نجاة وصلاح وهدايةٌ وفطرة سليمة. فكيف يكون
خسر؟.

ومن مميزاته:

1-عقله ورشدهُ.

2- روحهُ العليا التي هي أعلى من الملائكة.

3- نظامه الذي يسير عليه، وخاصة العدل المتمثل بالشرايع السماويةٌ عام
والإسلام خاصةً.

جوابه: إنّ ذلك يكون له عدة وجوه محتملة:

الوجه الأول: إنّ هناك قرينة متصلة تدل على أن المقصود بالإنسان ليس م
الإنسان بل بعض حصصه, وتلك هي المحمول: في خُسر, فهو يدل على تحديد

الموضوع فمناسبات الحكم والموضوع تدل على ان الإنسان المُتدني في خسر, و
كل إنسان.

ولكن اذه المقدار غير كاف وان كان صحيحاً كبروياً؛ لأنه يدعو إلى القضي
التكراريّة أو القضية بشرط المحمول, وهي ان الإنسان الذي هو في خسر في خس
لأن القرينة (في خسر) وليس الإنسان المُتدني, فرجع الحال إلى التكرار، وس
الجواب, فتأمل.

الوجه الثاني: انه كقرينة متصلة أخرى بالسورة وهي قوله تعالى: [إلاَّ الَّ
آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ], يعني إن الإنسان اذا لم يكن كذلك فهو في خسر.

وهذا صحيح إلا ان لا ينبغي الاقتصار عليه؛ لأنه سوف يرجع إلى القض
التكراريّة أيضاً؛ لأن ظاهر الآية إن الإنسان الخاسر هو من لم يكن قد عمل الصالح
والإنسان الخاسر في خسر. فرجع الأمر إلى الدور المضمر لا الصريح كما عليه
الأول.

الوجه الثالث: إنَّ الألف واللام في الإنسان وان كانت جنسيّة إلا أنه يكفي
الجنسيّة مطلق الكلي لا الكلي المطلق, فيكفي صدق الحصة منه.

وبتعبير آخر: إن الألف واللام الجنسية تدل على استيعاب مدخولها, ومد
قد يكون هو كل إنسان وقد يكون هو بعضه, فتكون القضيّة بمنزلة المهملة والم
بمنزلة الجزئيّة كما قالوا في المنطق، فكأنه قال: بعض الإنسان في خسر. ولا
الاحتمال المبطل للاستدلال والدافع للإشكال.

إلا إن انه غير تام أيضاً؛ لأن احتمال أن يكون مدخولها هو بعض الإنسان على
خلاف ظاهر القرآن, فسقط الجواب وترجع القضيّة إلى قضيّة موجبة كليّة, وليس
مهملة.

الوجه الرابع: أن نرجع القضيّة إلى موجبة جزئيّة بأحد تقريبين:

التقريب الأول: أن نقول: ان مدخول (ال) ليس هو مطلق الإنسان بل هو مقيد
بقوله: إلا الذين أمنوا... فيكون ذلك قرينة على أن المراد بعض الإنسان لا كله،
سبق الكلام فيه.

التقريب الثاني: أن نقول: إنَّ الألف واللام عهديّة وليست جنسيّة, فيجري
بعض حصص الإنسان.

إلا أن هذا وحده لا يكفي؛ لأن ظاهر الألف واللام, والأصل فيها هو كونها
للجنس ولا يمكن حملها على العهديّة إلا بقرائن حاليّة أو مقاليّة مفقودة في الآي

الوجه الخامس: أن نقول: إنَّ الألف واللام مرددة بين الجنس والعهد, فلا تتع
للجنس ليثبت الإطلاق.

وجوابه: إنَّه مبني على أنه لا دليل على إرادة الجنس, مع إن الدليل موجود. ب
الظهور الأصلي فيها هو أن تكون جنسيّة لا عهديّة.

ولكن مع ذلك, فإن هناك قرائن حاليّة أو مقاليّة تقرب كون الألف واللام عه
وهي:

أولاً: الإشارة إلى الإنسان المتعارف الذي نراه ونسمعه, قال تعالى: [إِنْ هُمْ إِلَّا
كَالأنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً][] , فإن هذا الإنسان متدن عملياً وعقلياً؛ لأن 90%
البشر غير مسلمين, و90% من الباقي غير مؤمنين, و90% من الباقي غير مق
مقصرون وهكذا.

وهو في نفسه صحيح بلا خطأ.

ثانياً: إنّ المعهود هو الجيل المعاصر للنبي ﷺ وليس كل جيل متدني, مع
إن هذا الجيل قليل بالنسبة إلى مجموع البشرية.

ثالثاً: أن نستعمل لغة حساب الاحتمالات, فان أغلب استعمالات الإنسان ب
القرآن الكريم يراد به الإنسان المتدني, وعندئذ يمكن أن نُلحق المورد المشكوك
محل الكلام – بالأعم الأغلب وهو الإنسان المتدني.

قال تعالى: [وَخُلِقَ الإنسان ضَعِيفاً][] , [إِنَّ الإنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً][],[إِنَّ الإنس
ُنسَانُ لَظَلُومٌ كَفَّاراً][] , [إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً][] , [وَكَانَ الإنْسَانُ كَفُوراً][] , [وَكَانَ الإنْسَانُ
قَتُوراً][] , [قُتِلَ الإنسان مَا أَكْفَرَهُ][] , [إِنَّ الإنسان لَيَطْغَى][] ... وغيرها.

وهناك موردان فقط في القرآن الكريم يراد به الإنسان المتكامل.

الأول: قوله تعالى: [لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ][] .

ونفهم منها الحور العليا للإنسان, وتلك هي في أحسن تقويم. بل هي أحس
الخلق؛ لأن مزاياها لم تعط للملائكة, فضلاً عن غيرهم. وبها وصل النبي ﷺ في
المعراج إلى محل لم يستطع جبرائيل سلام الله عليه أن يصل إليه, وقال: لو
تقربت لاحترقت [] .

الثاني: قوله تعالى: [وَقَالَ الإنسان مَا لَهَا][] . وظاهره: الإنسان الذي يخاف م
حصول الزلزلة, غير إننا روينا في رواياتنا ما ورد في الفقه[] : ما يدل على أن المر
بالإنسان هنا هو أمير المؤمنين ﷺ وهو الإنسان الكامل.

سؤال: إنّ المستفاد من هذه الآية الكريمة: إنّ القاعدة هو خسر الإنسان إلا ما
خرج بدليل, مع العلم ان قوله تعالى: [مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ][] بالعكس, أعني: نح
الإنسان بمقتضى طبعه، ولذا تعجبوا من دخولهم في جهنم. فما هو الوجه في ذلك

جوابه: إنّ الأطروحات المحتملة ثلاث:

الأولى: إنّ الأصل هو الخير, ويكون الشر هو المستثنى والطارئ.

الثانية: الأصل هو الشر, ويكون الخير هو الطارئ بعمل الصالحات ونحوه.

الثالثة: إنّ كلاً من الخير والشر أصليان وأساسيان في الخلقة, وأيٌّ منهما
كان متبعاً هو المسيطر على نتيجة الإنسان.

وهنا نحاول الاستدلال على الأطروحة الثالثة؛ لتبرز قيمة الوجهين الأولي
الناحية الواقعية. وما يمكن أن يستدل به عدة أمور:

أولا: قوله تعالى: [وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ][] . إذا فهمنا الهداية التكوينية ال الت
ويكون المراد: إنّنا ركزنا في ذاته وفي روحه النجدين, أي الخير والشر وأ لق: ال
والباطل. وما على الإنسان إلا أن يعصي أحدهما ويطيع الآخر.
وبهذا نجمع بين المضمونين, فتكون الآية التي ذكرت أن الخير هو المرك
صادقة, وهي قوله تعالى: [مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ]. وتكون الآية الأخرى أيضاً صادق
وهي التي تدل على أن الشر هو المركوز. وهو قوله تعالى: [إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ]
فأحدهما ناظر إلى جانب والآخر ناظر إلى الجانب الآخر.
ثانياً: إنّ الأصل الأولي للخلقة هي الروح العليا, وهي خير لا شر فيه. ف
إذن هو الخير, ولكن هذا الخير يقترن بشر في المرتبة المتأخرة عنه. ولكن ذلك
نفس الحياة تكون متحققة في المرتبة المتقدمة على الحياة الدنيا. فتكون الحياة ال
خير سابق عنها وبشر أسبق في نفس الخير أسبق منها, وان كان الخير من نفس الشر.
أما كون الإنسان مخلوق على الخير, فباعتبار الروح العليا, واما كونه ع ل
الشر, فبتقريبين:
التقريب الأول: إن الشر لا يحتاج في وجوده إلى عمل الشر, بل يكفي ب
عمل الخير. فإذا لم يعمل الإنسان الصالحات, فهو على شر. فالإنسان إما أن يعم
الصالحات أو يعمل الشر أو لا يعمل شيئاً. فالأول هو النجاة والآخران هالكان. وح
الشاهد: إنّ الروح الخيرة الأساسية لا تنفع إنها لو كانت نافعة لأثرت بحالة ا
وهي عدم فعل الشر, مع أنه غير كاف في النجاة وإنما ينبغي أن يقترن المقتض
الأساسي للخير, بالمُقتضى الأساسي للعمل, وهو عمل الصالحات لكي يحصل
التقريب الثاني: إن الفطرة الأصلية للإنسان وان كانت صالحة, فمقتض
موجود فيه تكويناً, إلا ان المقتضى لا يؤثر الا مع عدم المانع, وهو موانع كثيرة العمل
الفطرة. وأما إذا حصل المانع لم تحصل النجاة؛ ولذا قيل: [مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ].
وهذا مانع عدمي يعني: إذا لم يعمل فهو على شر, ولا يعني أن يعمل الشر
مضافاً إلى ارتكاز الشر أيضاً في نفسه, فالمانع أصلي أيضاً. وهذا ما تشير إ
الكريمة:[إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ].
سؤال: لماذا استُعمل حرف الجر: في قوله: [فِي خُسْرٍ], ولم يقل: على خُسر
مثلا, ولماذا لم يقل: إنّ الإنسان خاسر؟.
جوابه: إنّ [في] انها بلغ وذلك, لأنه دخل في الخسر والخسر محيط عليه
ولم يقل انه خاسر أو على خسر. وبتعبير آخر: إنّ ذلك للتركيز: بأن الإنس
باطن الخسر, حقيقة أو مجازا. لكي تكون له همة أن يقتفي ويخرج منه.
سؤال: لماذا استعمل كلمة: [خُسْرٍ] نكرة لا معرفة؟.
جوابه: إنّ فيه عدة وجوه من الفهم:

الوجه الأول: أن يراد به الجنس فكأنه قال: في الخسر. فإن أسم الجنس كال
في المعنى, إلا أنه لا يتم؛ لأنه خالف الظاهر, لاحتواء الكلمة على تنوين التنك
تنوين الوحدة، وكلاهما ضد معنى الجنس.

الوجه الثاني: ان يراد به خسر إجمالي لعدم تعينه, كأنه أراد أن يقول: إن ه
خسر ما سيكون أمامكم لا حاجة إلى إيضاحه.

الوجه الثالث: أن يراد به خسر ما بحسب الاستحقاق, فأن لكل فرد غير صا
يستحق نوع من الخسر بحسب نوعيَّة السوء في عمله. ولكل عامل خسره الذي يس
في علم الله.

الوجه الرابع: أن يراد به خسر واحد, ولكنَّه متشابه ومشترك بين الجميع
خسران النفس, قال تعالى: [الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ][] , وقال: [قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ
عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ][] . وهذا معنى مكرر في القرآن الكريم. وقد أنتبه إليه س
الميزان ☜[] .

فإن قلت: كيف يخسر الإنسان نفسه, مع أن نفسه لا تزول ولا تتبدل
في الجنة أو في النار.

وجوابه: إنَّ الفرد إذا مشى في طريق الحق واليقين, فهو يربح نفسه. كم
: من فرع نفسه فقد فرع ربه, وذلك بأن يعرف نفسه الحقيقيَّة وروحه العليا
شمس في طريق الحقائق بعيداً عن جاه الدنيا والشهوات فإنه يخسر نفسه, أي يبقى
وملكاته الواقعيَّة.

وشيء آخر ينفع للإيضاح في المقام, وهو بعض الماديين قالوا: إن تبد
الإنسان من شخصيَّة إلى شخصيَّة أو قل: من أسلوب حياتي إلى أسلوب حياتي آخ
بعض المنزلة المستحيل, وأنا اعتقد انه بعض وليس بمستحيل, فالذي يغير
شخصيته بالتأكيد فيكون معنى الذين خسروا أنفسهم, أي خسروا جانب الص
أنفسهم. أو قل: الشخصيَّة الصحيحة والحقة والتي تتصف بالإخلاص واليقين

الوجه الخامس: ما أختاره صاحب الميزان[] من أنه جُعِل نكرة للتهويل
والتعظيم, يعني إنه لو كان الألف واللام لما أفاد ذلك.

وهذا قابل للمناقشة؛ لأن التنكير نص أو كالنص بالوحدة فيكون ظاهراً,
تقتضيه الجزئيَّة أو المهملة على الأقل. ومن الواضح أن الموجبة الكليَّة أهم منها؛
محصلها انه حائز على كل خسران فيكون أعظم واشد هولاً.

وبتعبير آخر: إنَّ التنكير لا يراد به الجنس بل الواحد. وهذا يحتاج في
إلى ضم فكرة أخرى نقول: إنَّ الخسر الواحد أهم من الخسر المتعدد, وهذا غير موقع
فأين التهويل والتعظيم؟ فهذا الوجه ساقط, ولو كان هو الوجه الوحيد لكان على خ
الحكمة.

سؤال: الاستثناء المذكور في السورة, وهو قوله تعالى: [إلا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَ
الصَّالِحَاتِ] ، ألا يدل على أن المؤمنين الموصوفين بهذه الصفات في ربح. مع
الاستثناء إنما سيق لمدح هؤلاء ببيان حالهم المضادة لحال من لم يتناوله الاستثناء,
حصل ذلك؟.

جوابه: إنّ الاستثناء وإن لم يدل بصراحة على أنهم رابحون, ولكن اتصاف
بتلك الصفات الأربعة الشريفة يدل على أنهم في أعظم ربح, مع أننا لو فرض
ليسوا بربح, فالمضادة حاصلة أيضاً؛ لأنهم ليسوا في خسر بمقتضى الاست

وبتعبير آخر: إنّ المدلول اللفظي ليس إلا استثناؤهم من الخسر, وليس
أنهم في ربح. كل ما في الأمر إنه يمكن أن نستدل على أنهم في ربح بوجوه:

أولاً: لما قاله هناك من اتصافهم بهذه الصفات العظيمة وهي أنهم: [آمَنُوا
وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ].

ثانياً: الملازمة في الارتكاز المتشرعي بين عدم الخسران والربح؛ لأن ال
دائر بين الثواب والعقاب أو بين دخول الجنة ودخول النار ولا وسط بينهما, فإذا
يكونوا في خسر بمقتضى الاستثناء فهم في ربح.

ثالثاً: إنّ هذه الأعمال مقدمة للربح, والله تعالى أكرم من أن يحجب عنهم
مطلوبهم فيكونون رابحين لا محالة, وهذا هو الأقرب إلى ظاهر الآية؛ لأنها واضحة
في إعطاء الطريق والمنهج للخروج من الخسر الأساسي إلى الربح الأساسي
الطريق بها, وهذا هو هدف السورة.

سؤال: ما معنى الحق, في قوله تعالى: [وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ]؟.

جوابه: معناه أحد أمور:

الأمر الأول: إنّ عمل الصالحات المشار إليه بالآية ويكون قرينة عليه.

إن قُلتَ: إذن يكون بمنزلة التكرار.

قُلتَ: كلا؛ لأن القصد يختلف في الجهتين. فالأول: العمل لنفسه والآخ
الإيصاء لغيره بالعمل الصالح.

الأمر الثاني: إن الصالحات عمل الظاهر, والحق عمل الباطن.

الأمر الثالث: إنّ الصالحات هو الطاعة, والحق هو التشريع العادل, الذي جاء
به الإسلام.

الأمر الرابع: إنّ الصالحات هو فروع الدين, والحق هو أصول الدين.

الأمر الخامس: إنّ الصالحات هو الطاعة, والحق هو التوحيد الخالص.

الأمر السادس: أن تكون الباء للسببيَّة, مثل قوله تعالى: [مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ
بِمَجْنُونٍ] . فيكون معنى الآية إن التواصي يكون بعليَّة الحق وتسبيبه وهو
وأما مضمون التواصي فمحذوف, يدل عليه ما قبله وما بعده.

الأمر السابع: أن نفهم الحق مقابل الحكم, فالحكم ما على الإنسان أن يفعل
ام رمُأ هب رشعا.ً وأما الحق فهو متعلق بالغير من أحكام ارافقيّة بالنسبة إلى ذي
فما تعلق بالفرد حكم ٌوما يتعلق بالغير حقٌ.
سؤال: قوله تعالى: [الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ] مكرر كثيراً في القرآن
الكريم, ولكنّه في هذه السورة مقيد بقوله: [وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ]
الحاجة إلى التقييد بالتواصي؟.
جوابه:ما ينبغي أن يكون ذلك واضحاً؛ لأننا قلنا: إنّ عمل الصالحات لنفس
والتواصي بالحق لغيره, ولذا نبه عليه بخصوصه. وهذا كما ينطبق على الظاهر
على الباطن, كما ورد عنهم ☝ [] : إنما الأعمال بالنيات. وورد[] : نيّة المؤمن خير من
عمله ونيّة الكافر شر من عمله, فإذن الأمر الأساسي هو نظافة الباطن, وبأيّ معنى
فسرنا الحق يكون المطلب ضرورياً.
والحق وحده لا يكفي, ولكن الاستقامة والصبر ضروري؛ لأن عدمه يزال ع
الحق. فالصبر معناه استمرار الحق إلى الموت, ولذا ورد عنهم ☝ []: عليكم بالص
فان الصبر من الإيمان كالرأس من الجسد ولا خير في جسد لا رأس فيه ولا في إ
لا صبر معه.
فإنّ الذي يجزع من البلاء الدنيوي, أو من الارتداد عن المحرمات, فإنه يكو
مرتكباً للمعاصي لا محالة, وإذا جزع من الطاعات أصبح تاركاً لها, فيؤول الأمر إل
الباطل والفسق, [بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ] [] .
ومعه فينبغي أن يستقيم المؤمن ويصبر ويصمد إلى حين موته, لكي يـ
على المستوى الذي مات فيه, فإنّ الفرد يحشر على المستوى الذي مات فيه إن
وإن فسق فسقاً, فإنّ هذا من
المستوى, قال تعالى: [وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ] [] .
والعمل الشخصي والصبر الشخصي لا يكفي, بل لابد من (التواصي) ب
يوصي بعضهم بعضاً عن طريق الموعظة والتحذير والتذكير. ونستطيع أن نـ
مجتمعاً خالياً من ذلك, فكم سيكون فاسداً ومتدنياً ويكون أفراده في خسر لا مـ
قال في الميزان []: التواصي بالحق أوسع من الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر, لشموله الاعتقاديات ومطلق الترغيب والحث على العمل الصالح.
أقول: إن قلتَ: إنّ التواصي بالصبر مستحبٌ؛ لأنّ الأمر بالمستحب مستحب
قلتُ: الصبر واجب لأننا إذا عرفنا الصبر بالصبر عن البطن؛ لأن الصبر كان اع
على الله تعالى, ويلزم منه ترك الواجب وعمل المحرم, فيكون واجباً.
نعم, يكون الصبر في بعض درجاته مستحباً, فلا يكون الأمر به من
بالمعروف الواجب, غير أن المجموع من المستحب والواجب يكون مستحب؛ لأن

النتيجة تتبع أخس المُقدمات, فيكون التواصي أعم من الأمر بالمعروف وبينهم
العموم والخصوص المطلق.

ولكن نقول: إنّ بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه, فمحل اجتماعهما هو أغلب الطاعات, ولكن قد لا يكون التواصي أمراً بالمعروف, كما لو كان أمراً بالمس أو أمراً مستحباً, كما يحصل عند عدم اجتماع شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد لا يكون الأمر بالمعروف تواصياً؛ لأنّ التواصي إنما هو فيما إذا أوص بعضهم بعضاً, من باب التفاعل بين الطرفين, وأما إذا كان الأمر بالمعروف من واحد فليس تواصياً, بل يصدق السلب من هذه الجهة. فيكون أمراً ولا يكون تواص فيكون هذا مورد الانفكاك من هذه الجهة.

***

سورة التكاثر

لم أجد لها اسماً آخر في المصادر, فيكون لها ثلاث أطروحات فقط:

الأطروحة الأولى: التكاثر.

الأطروحة الثانية: السورة التي ذكر فيها التكاثر.

الأطروحة الثالثة: تسميتها بالكلمات التي بدأت بها: [أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ]. أطروحة رقمها في المصحف الشريف وهو: 102.

سؤال: مَنْ هو المخاطب بقوله تعالى: [أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ]؟.

جوابه: إنَّ فيه أطروحتين:

الأولى: أن يكون خطاباً لمن يتصف بهذه الصفة, وهو مَنْ ألهاهُ التكاثر. ف
المراد: يا مَنْ ألهاكم التكاثر قد ألهاكم التكاثر.

الثاني: أن يكون خطاباً لأهل الدنيا, وهم عامة البشر الذين جعلوا الدنيا أ
همهم ومبلغ علمهم, فإنهم على هذه الحال سيلهيهم التكاثر.

وهو فده السورة هو التحذير من الدنيا والتقريب للآخرة والتركيز بالعقو
[لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ...], أي إذا الهاكم التكاثر.

سؤال: ما معنى اللهو؟

جوابه: قال الراغب في المفردات []: اللهو ما يشغل الإنسان عما يعنيه ويه
يقال: لهوت بكذا ولهيت عن كذا, اشتغلت عنه بلهو. قال تعالى: [الحَيَاةُ الدُّنْيَا ل
...][] . [وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ...][] .

وقال الراغب أيضاً: ويقال: الهاه كذا, أي شغله عما هو أهم اليه. قال تعالى:
[أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ].

أقول: الإنسان في حياته يواجه أموراً ومحتملات عديدة, يكون بعضها أهم من
الكل من أمور: قل أو بعض يكون بعضها أهم وبعضها مهم, أما دنيوياً وأما أخروياً, وأما من
الجهتين: فإذا أخذ الفرد بالجانب الأقل أهمية وترك الجانب الأهم, كان هذا لهواً في
حدود المعنى اللغوي الذي سمعناه.

ونتيجة ذلك: إنّه يكون عماً خلقياً أولاً, ودنيوياً ثانياً, وأخروياً ثالثاً.

ومن مصاديق ذلك: اللهو بالفرعي والالتزام بما هو أدنى عرفاً وترك ما هو
أعلى, ومن مصاديقه الرئيسية أيضاً: التلهي بأعمال الدنيا عن أعمال الآخرة.

ومن مصاديقه أيضاً: إنّ الإنسان يحرص على عمله الشخصي وينسى العم
لغيره, فيكون عمله سبباً للغفلة عن عمل الآخرين الأكثر أهمية, إن كان كذلك.

فمراقبة الدنيا تكون دائماً بهذه الطريقة, قال تعالى: [وَهُمْ عَنْ الآخِرَةِ هُمْ
غَافِلُونَ][]. لأنهم يهتمون بالدنيا, وكأن الآخرة غير موجودة, وإن كانوا يعتقدون ب
الدين.

فقوله تعالى: [أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ], أي صار التكاثر سبب غفلتكم عن الآخ

سؤال: ما معنى التكاثر؟.

جوابه: قال في المفردات[]: والتكاثر: التباري في كثرة المال والعز, قا
[أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ].

أقول: هنا توجد أكثر من ملاحظة:

الأولى: التباري وه المفاعلة, كالتضتلاو براضتلاو لصانتتلاو ونحوها, فلا بد من و
اثنين أو أكثر ليحصل ذلك. وهو اذه وه حال أهل الدنيا كل منهم يحاول الزيادة على
صاحبه؛ ليكون أكثر نفراً و أعز حالاً.
ولكن في الإمكان صدق هذه القضيةّ من دون لحاظ الآخرين. فالتكاثر انه ب
لدى الإنسان السيئ دوجو انطباق الحظان إن خاصة العمدة, وهو اذه وه المال من ةدازتسالا إلا
هذا الفرد.
فالأول من باب المفاعلة وهي المكاثرة دون الثاني وهو التكاثر, فاه أنمع
وكلاهما محتمل في الآية.
الثانية: إنّ التكاثر إما إثباتي أو ثبوتي, فالتكاثر الاثباتي وه كل ن
فدهل يدينو, كالمصالح الحقيقية أو التخطيط لتجارة عيمة. فهو ليس تكاثراً حقيقي
خارجياً, ولكنهّ تكاثر إثباتي. أو قل تكاثر بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع. و
ومن انتهى إلى هذه الأفكار, فقد غفل عن الآخرة, والتهى بالدنيا عنها. في
ان التكاثر الثبوتي وه تطبيق تلك الأفكار عملياً وهو اشد في تسبيب الل
سؤال: ما معنى المقابر؟.
جواب: قال في المفردات []: المَقْبَرَة والمقِبْرَة, موضع القبور وجمعها مقاب
قال تعالى: [حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِر], كنايةّ عن الموت.
أقول: المقِبْرَة, هي الأرض كثيرة القبور, فلا تكون مقابر جمعاً لها. وحس
فهي: إنّ المقِبْرَة مؤنث مقبر, وهو اسم مكان من قبر يقبر إذا ادخله القبر, فال
مكان القبر ــ بمعنى المصدر ــ وعملياً هو القبر ــ بمعنى الذات ــ والمؤنث وهو ا
مثله. فيكون المراد من المقابر القبور لا محل اجتماعها, وإلا كان الجميع دالاً عل
التعدد من محل الاجتماع, وهو أمر غير محتمل, إلا أن يراد بالجمع اسم الجنس, في
وجود الواحد مصداقاً له, وهو خلاف الظاهر.
وبالتدقيق فان المقبرة بالفتح اسم مكان وبالكسر اسم آلة, وكلاهما مم
به عن القبر فقد يكون اسم آلة, أي آلة الانتقال من الدنيا إلى الآخرة, أو آلة الإق
أن يغيب الجسد عن أعين الناظرين ورض الآخرين.
إن قلت: لماذا قال: المقابر, ولم يقل: القبر؟.
قلت: ذلك أولاً: لحفظ النسق القرآني في الآيات.
ثانياً: أنّ الخطاب للمجموع, ولكل واحد منهم انتهى ونزل إلى قبر فأتى به
جمعاً لا مفرداً.
سؤال: ما المراد بقوله: [زُرْتُمُ]؟.
جواب: قال في المفردات[]: الزّوْر أعلى الصدر, وزرت فلاناً تلقيته بزوره
قصدت زوره نحو وجهته. ورجل زائر وقوم زوّر نحو سافر وسفر. وقد يقال: رجل
زَوْر, فيكون مصدراً موصوفاً به نحو: ضيف.
أقول: هذا من ناحيةّ اللفظ, وأما من ناحيةّ المعنى, فيمكن أن نتساءل: هل ت
هذه الزيارة مؤقتة أو دائمة؟.

فإن كانت مؤقتة كانت بمعنى الاعتبار بالمقابر حال الحياة, لأجل التق
التكاثر أو الامتناع عنه؛ لأنه من قبيل ذكر الموت وقد ورد: إذا ضاق بكم الص
فعليكم بزيارة القبور.

وورد[]: احيي قلبك بالموعظة... وذلك بذكر الموت, من حيث أنه يقلل
الاهتمام بالدنيا وأزيي هذه كله.

وان كانت هذه الزيارة دائمة, فستكون تعبيراً آخر عن الموت نفسه, يعني
التكاثر طول حياتكم حتى متّم.

إن قلت: فإن الزيارة لا تصدق على الميت؛ لأنها من مواجهة الزور. والكو
ذلك إلا للإنسان الحي, فلو زار خالياً أو صحراء لم يصدق ذلك. فكذلك لا
الميت إلى القبر.

قلت: جواب ذلك من عدة وجوه:

الوجه الأول: إمكان التسليم, بأنه استعمال مجازي ولا بأس به.

الوجه الثاني: إمكان الالتزام بحصول نحو من أنحاء النقل اللغوي, وذلك ب
الشرط المذكور وهو التقابل بالزور إلى التوسع مطلق في هذا الباب. وهذا النقل قد ح
قبل نزول القرآن فيكون حجة. وقد نزل القرآن على أساسه.

الوجه الثالث: إن هذا يصح للأموات, حين ينتقل إليهم, وتكون جثته ب

الوجه الرابع: إنّ هذا يصح للأموات في عالم البرزخ حيث يجتمعون
ويتحدثون, إلا ان انه قريباً من حيث اختيار حصول الزيارة, فإن الزائر الحي يك
الو جسده بالزيارة مختار غير أنه فإن الميت فالخب زيارته في اختيار
إلا أن هذا أيضاً مما لم يؤخذ في الوضع, وإنما هو قيد غالبي.

ثم قال سبحانه وتعالى: [كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ.ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ.كَلَّا لَوْ
عِلْمَ الْيَقِينِ...].

كلا نفي لما سبق الإشارة إليه والزجر عنه, وهو التلهي بالدنيا والغفل
الآخرة بأيّ مستوى من مستوياتها.

وهي مكررة ثلاثاً, وهو نفي مؤكد ومشدد, أو قل: هو أقصى درجات النفي فق
قال: [كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ] مرتين, ثم قال: [كَلَّا], وهي بمعنى تقديرها تكرار العامل
السابق, يعني: [كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ].

والكلا الثالثة غير مرتبطة بما بعدها الا لفظاً والا معنى, فكأننا نضع القن
ثم نقول: [لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ.لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ].

وقد سبق أن قلنا في سورة (الكافرون): إنّ الأمر قد يبلغ من الضرورة وا
إلى حد ينبغي أن يصل فيه التأكيد إلى أقصى مداه, والتأكيد في اللغة العرب
مرات كحد أقصى, وهنا كرره مرتين لفظاً ومرة معنى.

سؤال: ما هو سبب التكرار؟.

جوابه: قال القاضي عبد الجبار[]: إنّ المراد بهما مختلف. فالمراد بالأول: [
سَوْفَ تَعْلَمُونَ], ما ينزل بكم في الدنيا في حال الحياة والممات. والمراد بالثاني
سَوْفَ تَعْلَمُونَ], ما يكون لكم في الآخرة من ثواب وعقاب. وهذا بعث من الله على
التمسك بطاعته.

أقول: ويمكن أن يجعل قرينة على ذلك: العطف بثم التي تفيد التراخي
في الآخرة. ولكن ينافيها قوله: [فَسَوْ] في [كَلَّا] الأولى الدالة أيضاً على بعد ا
فيكون كلاهما للآخرة.

وقال صاحب الميزان[]: وقيل: المراد بالأول علمهم بها عند الموت, وبالثاني
علمهم عند البعث. وعليه فالذي دري الإشكال.

ولكننا قلنا: إنّ التكرار للتأكيد والتركيز على الأهمية. وثم هنا ليس ل
للدلالة على عدم كفاية القول مرة واحدة, فتكون الأولى تثبيتية والثانية إثبا
ثم أقول كلا... لمدى أهميته بحيث لا يقوم بأداء المعنى إلا تكرار اللفظ.

سؤال: ما هو جواب [لَو] في قوله تعالى: [كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ]؟.

جوابه: قال العكبري والطباطبائي: إنّ جواب [لَو] محذوف والتقدير - كما ف
الميزان - []: لو تعلمون الأمر علم اليقين لشغلكم ما تعلمون عن التباهي والت
بالكثرة. وقدره العكبري بقوله[]: لو علمتم لرجعتم عن كفركم.

أقول: ولماذا لا يكون قوله: [لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ] جواباً لها, ولا تكون استئناف
زعم في الميزان؟.

وقال في الميزان[]: واللام للقسم, أي في قوله: [لَتَرَوُنَّ] وحسب فهمي إنها
ليست كذلك, بل للتأكيد. وقلنا فيما سبق إن هذه اللام تدخل على الاسم فتس
الابتداء, وتدخل على الفعل المضارع فتسمى لام القسم. باعتبار أنها تشبه
وإلا فإنه لا يوجد قسم في السياق.

فإن قلت: إنّ من جملة الموانع المحتملة لكون: [لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ] جواباً لـ[لَو]
كونها فعلاً مضارعاً, في حين انه يساني كونه فعلاً ماضياً, من قبيل قول العك
لرجعتم عن كفركم, ولم يقل لترجعن.

قلنا: هذا إنما يتم فيما إذا كان فعل الشرط ماضياً, كما في تقدير العكب
علمتم لرجعتم عن كفركم. وأما لو كان فعل الشرط مضارعاً جاز أن يكون الجواب
مضارعاً. كما في الآية؛ لأنه تعالى قال: [لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ.لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ]
آخر: إنّه لا بأس بالتماثل بين فعل الشرط وجوابه, أما الفعل بالماضي معاً أو ب
معاً.

إن قلت: كما قال في الميزان[]: ولا يجوز أن يكون قوله:[لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ]
جواب[لَو]الامتناعيّة؛ لأن الرؤية محققة الوقوع, ولا يكون جوابها كذلك.

أقول: أي إن رؤية الجحيم ليست ممتنعة الوقوع, بل متعينة وضرورية. ك
الجنة والقيامة. فلا يكون جوابا لـ[وَلَ] الامتناعية؛ لأن ما يقع في جوابها هو المم
الممكن.

وقد أجاب السيد الطباطبائي ﷫ على هذا الإشكال, ولم يعتبره صحيحا ك
سنذكره, ولكنه مع ذلك يرى أن قوله: [لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ] استئناف كلام وقدر لـ[وَلَ]
آخر. مع العلم إن الإشكال إذا لم يكن وارداً, فلماذا لا تكون بنفسها جواباً ولماذا ت
إلى التقدير؟.

أما الجواب على هذا الإشكال فيتم بوجوه, منها:

الوجه الأول: إنّ [وَلَ] هنا ليست امتناعية, بل هي شرطية بمعنى: إن وإذا. فإ
كان وضعها الأصلي امتناعياً, فهي مستعملة هنا مجازاً في حال عدمه. وقد قلنا في
رد الأصول بأن استعمال الحروف مجازاً مع كونها قد تكون فلوقع [لَتَرَوُنَّ] جواباً محققاً لأ
الشرط [وَلَ] غير الامتناعية.

الوجه الثاني: ما أجاب به الطباطبائي حين قال[]: وهذا مبني على أن يكون
المراد برؤية الجحيم يوم القيامة... وهو غير مسلم. بل الظاهر أن المراد رؤيتها قب
يوم القيامة رؤية البصيرة, وهي رؤية القلب التي هي من آثار اليقين..وهذه الرؤ
القلبية قبل يوم القيامة غير محققة لهؤلاء المتلهين, بل ممتنعة في حقهم, ال
عليهم.

أقول: قوله: الامتناع اليقين عليهم, يعني بصفتهم متلهين لا مطلقاً يع
تعلموا علم اليقين فلن تروا الجحيم بعين البصيرة. وهذا غير محقق الوقوع
العدم.

ويؤيد هذا الكلام: إنّ تعلمون وترون أفعال مضارعة, والفعل المضارع يشم
الحال والاستقبال ويمكن التمسك بإطلاقه من هذه الناحية. والحال يراد به الدنيا
والاستقبال يراد به الآخرة.

سؤال: فلماذا تضلت [وَلَ] هنا على غيرها, وهل هناك مصلحة في ذلك؟.

جوابه: من أكثر من وجه:

الوجه الأول: إنّ ذلك أمر اختياري للمتكلم, فيستند السؤال؛ لأنه من غير
المنطقي أن تسأل المتكلم عن ألفاظه, كما قلنا في المقدمات.

الوجه الثاني: إنها تدل على الترغيب والترهيب من ناحية العلم المشار إ
بالآية: [كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ] فهو يرغب الناس في تحصيل هذا العلم,
الناس منه من حيث يهدد بها الذين فيه لكم بهذا. وهذا لا يكون في حروف الشرط الأخرى,
إن وإذا.

ويمكن القول: إنّ [وَلَ] وإن صرفت عن كونها إمتناعية, لكنها يمكن أن تعط
بمعناها الأصلي الامتناعي, من زاوية قبولها للجواب من جهة, ومن ناحية دلالتها ع
الترغيب والترهيب من جهة أخرى.

بل إذا تقدمنا خطوة أخرى, أمكننا القول: بأن هذا التضمين الامتناعي لـ[وَلَ
يعطينا هذه الفكرة الخيالية للإنسان: كأن شيئاً ممتنعاً هو في طريق الوجود. فه
لدرجة اجتماع النقيضين في يوم ما, فهي تقع في الخيال كفكرة مبهرة وعظي
هذا التضمين الامتناعي, وهذه الرهبة تشارك في الترغيب والترهيب المشار إلي

وقوله: [كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ...] للتهديد؛ لأن المخاطب هم أهل الجهل والغفلة
بدليل: سوف تعلمون, يعني أنتم الآن غير عالمين. وهو يدل على حصول العلم
إلا أن متعلق العلم مجهول. يكون لكل واحد منهم حسب استحقاقه وتعترف الغفلة ب
وقد حذفه المتكلم جل شأنه عمداً ليذهب به كل مذهب, وليذهب به الخيال كل
مذهب.

و [سَوْفَ] تجعل المضارع نصاً بالمستقبل. وإنما كان الأمر استقبالياً
توقع حصول أسبابه, وهي تختلف ما بين الناس.

سؤال: ما هو متعلق اليقين؟.

جوابه: فيه عدة أطروحات نذكر منها:

الأطروحة الأولى: اليقين بوجود جهنم, فيكون المعنى: كلا لو تعلمون ب
علم اليقين لترون الجحيم.

إلا أن هذا قابل للمناقشة؛ لأن القضية ستكون عندئذ بمنزلة القضية ب
المحمول أو قضية تكرارية, يعني إذا رأيتم جهنم فقد رأيتم جهنم, ولا يكون لها

الأطروحة الثانية: ما يقوله أهل المقامات من أن المراد اليقين بالله سبحانه
الملازم مع انفتاح البصيرة القلبية, فتحصل بذلك الرؤية لكثير من الأشي
وغيرها.

سؤال: إن العلم واليقين بمعنى واحد. فما هو وجه الحاجة إلى هذه الإضافة ف
قوله تعالى: [عِلْمَ الْيَقِينِ]؟.

جوابه فيه عدة أطروحات:

الوجه الأول: إنَّ العلم يختلف عن اليقين, فإن العلم أعم من العقلي والعر
واليقين هو الدقّي أو العقلي. فيكون من إضافة الخاص إلى العام, أو تقييده ب
الإنسان العراقي.

الوجه الثاني: إنَّهما بمعنى واحد, ولكن مع ذلك يكون تقييد أحدهما بالآخر
لنتيجة لم تكن قبل ذلك, ولو باعتبار التعمق في العلم أو أهميته فكان مقت
الحصول على هذه النتيجة, فهذا التقييد له فائدة أعلى من الأمرين منفرداً.

الوجه الثالث: إنَّ المراد هو الاصطلاح على علم اليقين؛ لأنهم قالوا: يحصل أولا ع
اليقين ثم تحصل درجة عين اليقين.

فإن قلت: إننا لم نسمع الاصطلاح موجوداً في القرآن الكريم وإنما هو دائماً
عرفي وعقلاني.

قلت: جوابه من أكثر من وجه:

أولا: إنه قد يكون من الفهم الباطني للقرآن الكريم.

ثانيا: إنّ القرآن انه أراد ان يجعل باستعماله إصطلاحاً جديداً فهو جعل أتب
الاصطلاح جديد يعبر عن درجة من درجات العلم.

وأما الكلام عن: عَيْنَ اليَقِين.

فإنه إن كان إصطلاحاً أيضاً, فلا بد ان يكون أعلى من علم اليقين, وذلك ل
نجد فرقا بين العلم والعيان, فالعلم صورة ذهنية ولكنها مشددة ومؤكدة, أما العي
رؤية حسية مباشرة. فالإنسان يومئذ يرى يوم القيامة أو الجنة أو جهنم. كما يرى
الأشياء في الدنيا.

قال تعالى: [فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ][]

وبذلك يندفع الإشكال على هذا الترکيب, فإن فيه أشكالاً من ناحيتين:

إحداهما: التنافي بين العلم واليقين, فلا يجوز تقييد أحدهما بالآخر; لأ
من تقييد المتنافيين.

ثانيهما: إنّ أحدهما عين الآخر, فلا حاجة إلى التقييد; لأنهما متساويان.

ولكن التقديرين ليس بصحيح, والحق أن احدهما يختلف عن الآخر.

ونبدأ بالإشكال بالنحو الأولى بإظهار كونهما متنافيين كما يلي:

إن قلت: إن عين اليقين غير مناسب; لأن العين إحساس واليقين وجدان, فهما
متنافيان وليسا من باب واحد.

قلت: إنّ الإحساس طريق الوجدان, والعين انه لا يراد العين العضوية كدي
الإحساس كاك بمنزلته. فلا داحضاً لا وان كان او ما البصري, الإحساس وهو نتيجته
بينهما. إذن فالإحساس منتج لليقين فلا تنافي بينهما ونحوه القيامة.

لا يقال: إنّ الإحساس مساوق دائماً لليقين, فيكون من قطع المتساويين ع
بعضهما البعض.

جوابه: بالالتفات إلى ما يصل إلى الحس من الأوهام والمغالطات الحسية,
إذن فالإحساس غير القابل للخشبة راسكنا في الماء. فيراد بالإحساس في الآية, ل

قال العكبري[] : [لَتَرَوُنَّ] مثل: لتبلون وقد ذكر. ويقرأ بضم التاء على
ما لم يسم فاعله, وهو من رؤية العين بنقل الهمزة, فتعدى إلى أثنين (أحدهما: النائب
والثاني الجحيم). ولا يجوز همز الواو (لترؤن); لأن ضمها غير لازم. وقد همزها قوم
كما همزوا (واو) أشتروا الضلالة (اشترؤا الضلالة) وقد ذكر.

أقول: وقوله: لأن ضمها غير لازم, يعني مادام ضمها غير لازم فهمزها غير
لازم, فإمكان الهمزة منوط بالضم, أو ما مع الفتح فيكون الهمزة متعذراً. وعلى أي ح
فتكون القراءات ثلاثة: بضم التاء مع الهمز, وبدونه, وبفتحها. والضم على ك
التقديرين غير شاذ غير مروي عن المعصومين ☝, فيسقط عن الاعتبار.

ولكنه إذا أصبح (أرى) مهموزاً, أصبح رباعياً (أو مزيداً فيه) فصار متعدياً
مفعولين.

تقول: أرى فلان فلاناً النجوم. ومنه [لَتَرَوْنَ] بالضم, ولو لم يكن(رأى) مم
تعدا إلى مفعولين مع قصد الرؤية القلبية دون الا على المشهور, كما سبق أ
وقوله: وهو من رؤية العين بنقل الهمزة, يحتمل فيه أمران:
الأول: معناه: روي بالهمزة. فالمراد من النقل الروائية.
الثاني: إنّه نقل من الثلاثي إلى الرباعي بزيادة الهمزة, فأصبح مدخوله م

ولكن إذا كان هذا مقصوده, فهو على خلاف سياق الكلام؛ لأنه قال بعد ذلك:
لأن ضمها غير لازم, بمعنى إنها إذا قُرئت بفتح التاء فهمزة (الواو) غير معقول.
وأضاف: وقد همزها قوم, وسياق الكلام لا يناسب ذلك.
قوله تعالى: [ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ] وهي على وجهين؛ لفتح التاء وضمها, وهو الأش
الأول فبمعنى: إنّكم أنتم تسألون عن النعيم. والثاني بمعنى: يسألكم السائل
والنعيم يراد به نعيم الآخرة, كما فهمه المشهور. فيكون المراد: إن الإنسان
بالطاعة لله تعالى بالدخول إلى الجنة, فيجب بحسب يومئذ استحقاقه. وقد يك
من النعيم ما هو أعم من نعيم الدنيا والآخرة. وكل النعيمين بالطاعة به الفرد
وقوله تعالى: [يَوْمَئِذٍ] بحسب السياق اللفظي, يدل على أنه حين ما تروون
وحين تعلمون علم اليقين, حينئذ تسألون عن النعيم.
ومن جملة أساليب القرآن الكريم: أن يفهم مفهوم الصفات غير متعلق
قبله.
فيكون المعنى: إنّكم تسألون عن النعيم عند الحاجة إليه وعند الشعور ب
وأما إذا كان النعيم حاصلاً له فلا يسأل عنه. ويمكن القول: إنّ الإنسان حينما ير
عين اليقين ويدخلها, فإنه سوف يطالب الله تعالى بالجنة. وهذا الإنسان يطالب
تعالى بالجنة سواء كان في الدنيا أو في القبر في يوم القيامة, أو في جهة من
ولكن الإنسان فيها محجوب عن السياق لانصاف واضح ذلك لأن الإنسان عن
عين اليقين, فلا يسأل في الدنيا عن نعيم الدنيا ونعيم الآخرة. والله تعالى
ساحة كرمه, فيعطيه ما يشاء: [لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ][] .
سؤال: من هو السائل عن النعيم يومئذ, وما هو النعيم المسؤول عنه (بناء ع
قراءة الضم)؟.
جوابه: السائل هو جهة الله تعالى, سواء قلنا هو الله تعالى بالمباشرة, أو
الملائكة, أو أمير المؤمنين , أو الضمير الحي.
وأما مفهوم النعيم, ففيه عدة أطروحات:
الأطروحة الأولى: إنّ المراد نعيم الآخرة, باعتبار ان الإنسان يومئذ بحاجة
على النعيم, ومسؤول عنه إذا لماذا دخل النار ولم يدخل الجنة؟.
فإن قلت: هذا صحيح من جانب دخوله النار, فما بال من يدخل الجنة, هل هو
بحاجة أيضاً؟ فإن لم يكن بحاجة, كانت القضية خاصة غير عامة.

قلت: بل القضيةٌ ةماع ريغ ةصاخ؛ نأل من يخدل الجنة معاتب أيضاً, ومسؤ
إنه لماذا لم يختار مقـامـاً أرفـع؛ لأن الكمال لا متناهي,فالسؤال لا متناهي. فأين
وصل من الدرجات فهو نادم؛ لأنه لم يصل إلى المقامات العليا لسوء عمله وتقص
الأطروحة الثانية: ما وردفي بعض الروايات عنهم ✌ من أن النعيم هو بداري
والية أهل البيت ✌, كقوله: إنما يسألكم عما أنعم عليكم بمحمد وآل محمد[], وفي خ
آخر: تُسألُ هذه الأمة عما أنعم الله عليها برسوله, ثم بأهل بيته[] .
الأطروحة الثالثة: ما ذكره صاحب الميزان ✍[] قال: ظاهر السياق إن
المراد بالنعيم مطلقهُ, وهو كل ما يصدق عليه انه نعمة, فالإنسان مسؤول عن
نعمة أنعم الله بها عليه.
أقول: ذلك باعتبار إن الألف واللام للجنس في قوله: النعيم, وكل نعيم
فالبد مسؤول عنه يوم القيامة. وأي داري به التنعم غير المشروع. وعلى أي حال
السؤال وليس العقاب. فيكون عاماً؛ لأن السؤال يكون حتى في ما لا عقاب عليه.
الأطروحة الرابعة: أن نفهم ان النعيم مترتب على السؤال, وإن السؤال بمن
العلة للنعيم, والنعيم بمنزلة المعلول, أي تسألون وتدخلون الجنة.
أما بناءا على قراءة التفتح في تسألون فهو واضح؛ لأنه يكون بمنزلة ال
العبد فيجاب. وأما بناءا على الضم فالن من يحصل على درجات علم اليقين وع
اليقين, وهو جواب بنحو مختلف وكثيرة الف القي له يومئذ: [مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ]
جنة معنويةٌ وليس في سقر, ولكن يسأل عن كل مقام من مقاماته المتوقعة وانه ه
له عمله المناسب له أم لا؟.

***

سورة القارعة

نتكلم عن احتمالات تسميتها وهي عدة أطروحات:

الأطروحة الأولى: [القَارِعَةُ] كما هو المشهور.

الأطروحة الثانية: الموازين.

الأطروحة الثالثة: السورة التي ذكرت فيها [القَارِعَةُ] أو الموازين.

الأطروحة الرابعة: رقمها في الكتاب الكريم وهو:101.

قوله تعالى: الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ:

قال العكبري[] : الكالم في أولها مثل الكالم في أول الحاقة. وقال في الحا
قوله تعالى:الحاقة, قيل: هو مبتدأ وخبره ما بعده, وقيل: مبتدأ محذوف خبر هو على
في الواقعة.

أقول: والقول الثاني هو الذي مال إليه الطباطبائي في الميزان[] .

وعلى أي حال يتحصل في إعرابه عدة أطروحات:

الأطروحة الأولى: أن يكون مفرداً لفظاً ال محل له من األعراب أُتي به للتذك
بالمعنى, وبعده جملة مستقلة إعرابياً. وهذا أمر عرفي, وإن لم يعترف به النحو

الأطروحة الثانية: أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف تقديره هي.

الأطروحة الثالثة: أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف تقديره ما االستفهامية ك
بعده, ويدل عليه نفسه بنحو القرينة المتصلة, أي ما القارعة ما القارعة.

الأطروحة الرابعة: أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف من لفظه, أي القارعة
القارعة, والمراد: القارعة هي القارعة. إال انه ال يخلو عن بُعد؛ ألنه يكون بمنزلة
القضيَّة التكراريَّة.

الأطروحة الخامسة: أن يكون مبتدأ وما االستفهاميَّة مبتدأ ثان, وما بعده خب
وهو مختار صاحب الميزان وعلله بأبعد االحتماالت, وخاصة ول تجاوزنا األطروحة
الرابعة.

قوله تعالى: [وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ].

االستفهام فيها للتهويل والتخويف, و[أَدْرَاكَ] صيغة تعجب على المشهو
الموصول [مَا] تكون خبريَّة وقد تكون إنشائيَّة, فإذا كانت خبريَّة تكون قد الجملة
و[أَدْرَاكَ] جملة فعليَّة خبر. والمعنى إنَّ شيئاً ما أدراك القارعة وفهمك عنها.

وأما إذا كانت إنشائيَّة, فتكون ما إستفهاميَّة مبتدأ و[أَدْرَاكَ] خبره. والمعنى
تستطيع أن تدرك القارعة.

وإذا كانت تعجبيَّة كانت إنشائيَّة أيضاً, ويكون المعنى ما أعظم إدراكك لل

وعلى كل التقديرين األولين ال يصح استعمال ما؛ ألنها لما ال يعقل, ومن
يعقل ال يكون سبباً لإلدراك, وإنما يكون المنان سبب استعمال (مَن) إال ان المقصود
امتناع اإلدراك بأي سبب متصور أو منظور من األسباب الدنيويَّة. فتكون [مَا] ان
والمعنى أنت عاجز عن إدراك القارعة بالتسبيب المنظور. وحينئذ تكون [مَا] الث
موصول مفعول به.

سؤال: ما المراد بالقارعة؟.

جواب: مشهور المفسرين بما فيهم صاحب الميزان []: إنها من أسماء يوم
القيامة في القرآن الكريم مع ما عامة المضمون؛ ألن القارعة هو الضرب الشديد.

الراغب[] : القرع ضرب شيء على شيء, ومنه قرعته بالمقرعة. قال تعالى: [كَذَّبَ
ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ][], [الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ].

أقول: الو يراد ابه هنا لضرب اجزمًا, وإنما هو استعمال مجازي للتعبير عن
التأثير النفسي المساوي لتأثير الضرب.

والله تعالى يضرب في مختلف العوالم, عاقتضاء الحكمة والعدل الإلهي
شديد رسع وأ رقف وأ ضرم من اينالدا ءالبو منهجو ةمايقلا مويك ,ةعراق وه برض
وخاصة اذا كان مفاجئًا, وهو فذن تعبير شامل لكل بلاء من مصائب الدنيا والآخرة
سؤال: إنّ الخطاب للنبي ﷺ مع إنه يدرك معنى القارعة. فما هو الوجه فيه؟.
جوابه: إنّ لذلك عدة وجوه:
الوجه الأول: إنّ هذا السؤال مبني على أن يكون المراد ب[ما] الاستفهامية أو
النافيةّ, وأما اذا كانت تعجبيةّ, فهي تفيد ثبوت العلم فيند السؤال.
الوجه الثاني: إنّ الخطاب له ﷺ والمقصود غيره من قبيل: إياكِ أعني فاسم
اي جارة.
الوجه الثالث: أن يكون الخطاب له ﷺ والمراد الإحساس المباشر, وليس
الصورة الذهنيةّ, فهو ال يعلم ماعلا الإحساس عند تحققها خارجًا.
الوجه الرابع: إنّ الخطاب للجميع؛ لأن القرآن نازل إلى الناس أجمعين, كما ه
المستفاد من عدد من الآيات الكريمة, فيناله كل واحد ما يناسبه.
الوجه الخامس: أن يكون الخطاب للمضروب بالبلاء والقارعة.
سؤال: كيف نفهم من القارعة ما يشمل بلاء الدنيا, في حين إن الآية الكري
نص بيوم القيامة بقرينة قوله تعالى: [يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ],
يكون إلا في يوم القيامة.

جوابه: قال الطباطبائي في الميزان[] : الفراش على ما نقل عن الفراء, ال
الذي يرفرش ويركب بعضه بعضًا, وهو غوغاء الجراد. قيل: شبه الناس عند البـ
بالفراش؛ لأن الفراش اذا ثار لم يتجه إلى جهة واحدة كسائر الطير, وكذلك الناس
خرجوا من قبورهم أحاط بهم الفزع, فتوجهوا جهات شتى أو توجهوا إلى منازلهم
المختلفة سعادة أو شقاء. والمبثوث من البث وهو التفريق.
أقول: من الواضح من سياق كلام الطباطبائي ﷾, إنه ال يتعدى بصحة شي
مما نقله. ونحن نجد ان الفراش جمع فراشة وهي معروفة, وليس هو الجراد. ونستظ
إن كلاًّ الشكاك نسبتهما باستصحاب القهقرى أن نستصحب أن نوزن زمن في استعماله
استعماله إلى زمن صدر الإسلام.

كما يمكن عرض أطروحة في هذا المجال, وهو إيجاد مفهوم عام يشمله معًا,
وهو الحشرات الطائرة الكبيرة نسبيًا وليست كالذباب والبعوض, والقدرة على
الاستمرار بالطيران (وليست كالخنافس والنمل المجنح) وليست ذات مدة
الساعة (كالزنابير). وهذا المعنى الجراد والفراش معًا, فيكون من الممكن إطلاق الـ
الفراش على مثل هذا المعنى الكلي.

فهذه كلها مقدمات لبيان جواب السؤال الأخير. وسيأتي الحديث عن جوابه
مضافاً إلى أنها في نفس الوقت تجوب الإطلاع على تفاصيل السورة.

ثم قال في الميزان الآية التي بعدها[] :

[العِهْن]: الصوف المختلف ألوانه, والمنفوش من النفش وهو نشر الصوف
بنحو ندفه.

فالعهن المنفوش: الصوف المنتشر ذو ألوان مختلفة, إشارة إلى تلاشي ا
على اختلاف ألوانها بالزلزلة الساعة.

أقول: الجبال فعلاً ذات ألوان مختلفة, أما باختلاف ألوان الصخور, وأما
باختلاف الجو المحيط بها, وأما باختلاف النباتات النابتة عليها.

إلا إنه يرد على فهمه هذا أمور:

أولاً: إن[العِهْنِ] – حسب فهمي – هو مطلق الصوف, ولا ينبغي أن يكون للألو
مأخوذاً قيداً في مفهومه, وإن كان لكل صوف لون متكويناً.

ثانياً: لو قلنا به, فظاهر الآية هو وجود الألوان في طول الزلزلة, فإنها عن
تكون [كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ] وليس قبل ذلك, مع إنه قال: تلاشي الجبال بمختلف أ
الألوان ذات الزلزلة بعد بقيت فهل على الزلزلة السابقة يعني؟!.

بين أمرين نحن نفسر الآية بالعكس تماماً, من حيث أن التلوين حاصل قبل الزلزل
وظهور الآية ليس سابقاً عليها.

ثالثاً: إن ّه لا دراية من الآية التشالي المطلق, والإ بالمرة, فلا عن
في ألوان. وهذا يدل على أنها تكون [كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ]. يدل على نص عنه ليس التل
الذي فهمه السيد الطباطبائي غير حاصل, والإ لم يكن تسميتها بالصوف, إذن

نحو وجود كما قال تعالى: [يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْراً وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْراً][] .

إذن, فكيف يكون الأمر فيها كما يكون في الآخرة؟.

جوابه: يكون على مستويين:

المستوى الأول: يصح لدى البلاء الدنيوي, فيجد الفرد إن الناس كلهم
ملتفتين إليه وغير متمهين بأمره ولا قادرين على إزالة ضرره وإنقاذه من ور
كل منهم مشغول بحاله حتى أفراد أسرته, وهو معنى الشعور بالغربة أو الإغترا
الذي تحدثوا عنه في علم النفس الحديث, وهذا المعنى يتأكد كلما زاد البلاء.

ومن هنا يصدق ان الناس أصبحوا متفرقين [كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ]؛ لأنهم تفرقوا
عنه جميعاً.

كما يجد الفرد أنه من كان يشعر بأهميته من أهل الاختصاص لم ينقذوه, حت
الأطباء والأثرياء وغيرهم, وهو تعبير عن تلاشي الجبال, يعني لا يوجد منقذ م
الأفراد العاديين ولا من الاختصاصيين.

المستوى الثاني: يصح لدى أهل الإيمان العال, حيث يجد الفرد منهم ان ا
الأنفسهم ولا ظالمون طالبة دنيوية فأهادهم أنفسهم ومسددون عن مصالحهم الحقيقية, عن الهوا

يختلفون عن الحشرات الطائرة بشيء معتد به. كما قال سبحانه: [إنْ هُمْ إلاَّ كَالأَنْـ
ـعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً][], إذن فهم كالفراش المبثوث والحشرات المنتشرة, لكل منهم يتـ
مصلحته الذاتية.

[وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ] بعدة أطروحات:

الأولى: إنَّ نفس الجبال تزول بما فيها من أهمية وعظمة في نظر أهل الدنيا.
كما قال الله سبحانه وتعالى: [أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ][].

الثانية: الأشخاص المهمون في الدنيا من أهل الاختصاص وأهل المال, تزول
أهميتهم عدة أسباب منها: اليأس من خيرهم, كما أشرنا. ومنها: تشكيل أهميتهم في
مراتب اليقين.

الثالثة: جبال الهموم الدنيوية الناتجة من البلاء, تزول أما إذا تحقق حقيقة أطيـ
من ... بما تفرح لا أهمية واعتبارا, وذلك في درجات الإيمان. كما ورد: لا
تحزن على ما فاتك منها ولا الدنيا.

الرابعة: جبال البلاء الدنيوي, تزول بنفحة التسليم والرضا ونحو ذلك
عن ... إن نظر إنه إلى نفس البلاء, وهو إدراكه إلى رد الفعل النفسي عليه. و
الأمرين الوزين بنفس الأسباب.

فإن قلت: هذا التسلسل الفكري في نفسه وإن كان جيداً, إلا أنه مخالف للـ
المتصلة في السورة, وذلك لأن القارعة تحصل في الآخرة لا في الدنيا, فبحو
تكون متعينة في الآخرة.

وبالنسبة إلى المستوى الثاني, فإن الإنسان حين يتحصل على درجات
فإنه لا يقرع في الدنيا ولا في الآخرة. مع العلم إن السورة تبدأ بالقارعة, فكيـ
ذلك؟.

قلت: بل يجتمع الأكثر من أمر واحد:

أولاً: إن البلاء الدنيوي من مقدمات التكامل, وهو معنى شامل لسائر المراتـ
ثانياً: إنَّ كل البشر في الدنيا في بلاء حتى المعصومين سلام الله عليـ
الأمر إن بعضهم له رضا وتسليم وبعضهم ليس له ذلك. ولم يؤخذ في مفهوم الـ
عدم التسليم بها. بل هي قارعة على كل حال.

نعم, لو أخذ في مفهومها معنى الإيذاء النفسي الخاص بمن ليس له رضا
وتسليم, غير إن القارعة هي السبب والمسبب كلاهما قارعة بل أعم. وأما بانفراده
ومنهما صدق فكفى. والمشهور هو السبب حتى لو فسرناه بيوم القيامة. والإفـ
فيه جهة نفسية صعبة أيضاً.

فإن قلت: فإن قوله: [مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ]: دل على أن ذلك يحدث في يوم الـ
الدنيا. من الآخرة من التخويف هو السورة فهدف من أن من سمع ما لا ينسى إلا مضافاً

قلت: هذا وإن كان مسلك إجماع المفسرين, إلا أنه مع ذلك يمكن القول بأن
القارعة كما تكون في الآخرة تكون بالدنيا. وإن هذا الإيراد غير تام لعدة أمور:

الأمر الأول: إن قوله تعالى: [فأما من ثقلت موازينه] جملة مستأنفة لا ترتبط
بما سبق, فلا تكون قرينة على الشكل المدعى في السؤال, مع أن ما يكون مرتبط
بالحديث, إلا أن هذا ما هو الكلام على أن يضيف المتكلم لأن قرينة يكون
بها قابلة القرآنية غير مربوطة العبارة.
إلا أن هذا الوجه غير تام المناقشتين:
الأولى: الطعن في الكبرى, إن الكلام الكامل الفصل التام, يكون قرينة على
ما لو كان بعد السكوت طويل. إلا أن ظاهر الآية إنها نزلت دفعة واحدة.
الثانية: الطعن في الصغرى: وجود قرينة تدل على الارتباط وهو الفاء
في قوله: [فأما] فإنها تكون بمنزلة السببية, كأنه ذكر العلة ثم المعلول, أي النتائج
على السياق الأول.
الأمر الثاني: إنها ليست إشارة إلى يوم القيامة كما عليه مشهور المفسرين
إشارة إلى ما بعد يوم القيامة؛ لأنه قال: [فهو في عيشة راضية], أي في الجنة
[فأمه هاوية], أي في النار.
ويمكن أن نجيب بمناقشتين:
الأولى: إن ما قيل في الأمر الثاني وإن كان صحيحاً, إلا إنه سبحانه قال: [
ذلك يوم يكون في يوم القيامة لا بعد [وأما من خفت موازينه.... من ثقلت
الثانية: إن يمكن أن يكون المراد به مطلق الآخرة, لا خصوص يوم القيامة.
أن هذا على خلاف المشهور. فإن السياق واحد والقارعة هو يوم القيامة على المشهور.
في يوم القيامة في يوم يكون في هل كل يكون أن يتعين في
إلا أن يقال: إن تعرض أولاً ليوم القيامة, ثم تعرض لمعلولاته ثانياً, وهو
دخول الجنة والنار.
الأمر الثالث: إن هذه المعلولات تنتج في الدنيا أيضاً. فقوله تعالى: [
ثقلت موازينه...], أي زادت حسناته على سيئاته في علم الله تعالى[فهو في ع
راضية], أي مرضية. فإنه قد يستعمل اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول.على مع
مرضية لفاعلها أو مرضية لله سبحانه.
أو نقول: إن راضية بمعنى اسم الفاعل مجازاً, من حيث أنه نسب الرضا إلى
العيشة ومراد العائش, أي: ذو العيشة الراضية. وأما كونه راضياً بعطاء الله كما
تعالى: [ولسوف يعطيك ربك فترضى] [] . أو كونه راضياً بقضاء الله وقدره
تستلزم بذلك, لتكون موازينه ثقيلة. وهذا كله يمكن أن يحدث في الدارين: الدن
[وأما من خفت موازينه فأمه هاوية] أي في النار.حسب الفهم المشهور. وهذا ما
يحصل في الدنيا أيضاً, بدليل قوله تعالى: [أحاط بهم سرادقها][] أي في ا
وهذا فهم المشهور لهذه الآية الاستحقاقهم العذاب, فهم في جهنم وإن لم يشعروا.
وسيشعرون بذلك بعد يوم القيامة.

ونحوه قوله تعالى: [وإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ][],
يمكن أن يحصل في الدنيا أيضاً. فإن الاستغاثة إنما هي من بلاء الدنيا. فيجا
بمقدار ما يستحقون. فتكون إجابة ضعيفة لا تسمن ولا تغني من جوع. أو قل:
[بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا][] [كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ] .

سؤال: ما هو هدف السورة؟.

جوابه: هو التهويل بيوم القيامة على العموم, ونحن وإن قلنا: إن من جملة مفاهي
الذي يمكن إلى فرد له كل باذ وهو, القيامة يوم المعلولات على عبطني ما السورة
يستحقه. ولكن - مع ذلك – فإن أهم مدرك هو يوم القيامة. ومن جملة القرائن في
السورة:

أولاً: إن الناس على رشد و عقلهم يكونون كالفراش المبثوث.

ثانياً: إن الجبال على ضخامتها تكون كالعهن المنفوش.

ثالثاً: إن التغير سوف يكون شاملاً وعميقاً ومهولاً.

إلا أنني – مع ذلك – أكرر إن ذلك وإن صح في يوم القيامة, إلا أنه
مصاديق أخرى قابلة للحصول في الدنيا. ويكفي أن نلتفت إلى أن الجبال ت
بدوران الأرض, وليس فقط في يوم القيامة.

سؤال: ما هو العامل في يوم بقوله:[يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ]؟.

جوابه: ما ذكره العكبري قال [] : العامل في القارعة أو ما تدل عليه أي: مادة القارعة:
يقرع عرق . وقيل: التقدير أذكر, (يوم يكون مفعول بها لا ظرفاً).

وقال في الميزان[] : متعلق بفعل مقدر نحو: أذكر وتقرع وتأتي.

أقول: كل ما ذكر ممكن. وإن كان الأولى تأويل على خلاف الأصل.وإنما ينبغي أن
عل فاعل اسم القارعة لإمكان انه ممكن الأمر والإمكان.مع الفرض إلى اللفظ سفن ع
يمكن أن يتعلق بها الظرف, كما هو واضح, فيتعين.

سؤال: ما هو معنى ثقل الميزان, في قوله تعالى: [فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ].
ومعنى خفة الميزان في قوله تعالى: [وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ], جوابه قال السيد
الطباطبائي في الميزان [] : قوله تعالى: [فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَ
إشارة إلى وزن الأعمال. وان من الأعمال منها ما هو ثقيل الميزان, وهو ما له قدر
ومنزلة عند الله, وهو الإيمان وأنواع الطاعات. ومنها ما ليس كذلك وهو الكفر وأنواع
المعاصي. ويختلف القسمان أثرا, فيستتبع الثقيل السعادة, ويستتبع ال

أقول: الموازين لها نسق من الحديث في علم الفلسفة وعلم الكلام. وينب
نحمل فكرة عنه ثم نطبقه على القرآن الكريم.

قال المشهور: إنّ الصحيح هو البعث المادي لا المعنوي. وإن الإنسان يحيا ب
يوم القيامة كما يحيا في الدنيا ونحو ذلك. ويستنتج من ذلك: إن وزن الأعمال ال
صرح به الشريعة المقدسة موجود, وهو ميزان المعاد الجسماني أو المادي.
ومن هنا قالوا: إن هناك ميزاناً توزن به أعمال الأفراد, فإذا رجحت الحسنات
على السيئات دخل الجنة. وإذا رجحت السيئات دخل النار. ولعل هذا هو المراد من
قوله: [خَفَّتْ مَوَازِينُهُ]و[ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ].
ولكن ينبغي أن نلتفت إلى بعض الإشكالات التي ترد على الميزان ال
على المتشرعة؛ لأن في ذلك إيهاماً من الربط بين المعاد الجسماني والوزن الماد
ليس بصحيح. بل يمكن أن نقول بالمعاد الجسماني. ومع ذلك نقول: بأن الوزن
مادياً بل معنوياً. وهو قاعدة العدل الكلية عند الله تعالى والدليل على الربط ال
فإن قلت: فإن ما ورد في الكتاب والسنة من ألفاظ: الميزان, ظاهره الميزان
المادي؛ لأن الله تعالى خاطبنا باللغة العرفية, وهو كذلك عرفاً.
قلنا: إنّ ما يستحيل الأخذ به من الظواهر لا بد من المصير إلى تأويله. كم
الحال في كثير من آيات القرآن الكريم, كقوله تعالى: [يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ][] .
تعالى: [عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى][] . وقوله تعالى: [وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ][]
وغير ذلك.
والأدلة على تعذر فهم الميزان المادي عدة أمور:
الدليل الأول: ما ذكره القاضي عبد الجبار حين قال[] : إنّه ليس هناك ثقل
الحقيقة؛ لأن أعمال المكلف قد تقضت, وهي مع ذلك عرض لا ثقل فيه. وإنما أراد
رجحان طاعته على معاصيه, فتشبه بما يوزن من الأشياء الثقيلة.
أقول: نتصور في هذا الدليل على قوله: قد تقضت, أي دخلت في الماضي
وجود لها في يوم القيامة. وسيأتي الكلام عن بقية حديثه.
وهذا في واقعه من ضيق النظر؛ لأن الفاعل المختار سبحانه وتعالى له نظ
إلى مجموع الأزلية والأبدية, فهو يستوي عنده الماضي والحاضر والمستقبل, و
باتنسبة إليه حاضر ويراه ويسمعه ويتفاعل معه, إذن فليس هناك ما يكون متقض
إليه, حتى أعمال العباد.
الدليل الثاني: إنّ الأعمال من جنس الأعراض, والميزان المادي لا يزن
الأعراض, بل يزن الأجسام والجواهر.
والصلاة مجموعة حركات وأقوال, أي أعراض. إذن, فينبغي تحويلها إلى جس
يمكن جعلها في الميزان وتأثيرها به, وهذا مستحيل لأكثر من أمر واحد:
الأمر الأول: إن العرض والجوهر مقولتان مختلفتان متباينتان, فلا يمكن
احدهما إلى الآخر.
الأمر الثاني: إننا لو تنزلنا وقبلنا أنه صار جسماً, إلا أنه يصدق عليه ا
لأن الجسم ليس صلاة بل جسماً جديداً في الميزان فلا ثواب ولا عقاب عليه, ول

أعمال الفرد إطلاقاً. فإنّ صحت الحمل هنا للعرض لا للجوهر, فإن العمل هو العرض لا الجوهر.

الدليل الثالث: إنّنا لو تنزلنا عن الدليلين السابقين وقلنا بتجسم ا... حجم الجسم الذي يتخذه الله تعالى له.

إن حجم الجسم لابد أن يختلف بأهمية الطاعات. فكم سوف يكون حجم الجس... بحيث يكون موافقاً للعدل الإلهي, وهو مدرد لا محالة بين القليل والكثير ولي... واقعي يثبت واقعاً. وكذلك الكلام في حجم الأجسام المتحولة عن المعاصي. ويمكن الق... أي حجم أخذ الله لهذه الأجسام المفروضة, سيكون ملاحظاً للفرد الفاعل؛ لأنه لا... عمله حقيقة, ولو تحدد له ثبوتاً حتى بالقاعل العملي. والملحظ مستحيل عليه... ونصاً. وهذا بخلاف قواعد العدل الكلية الموجودة في علم الله سبحانه.

سؤال: لماذا تلاحظ الآية جانب الحسنات فقط؟.

فإننا إذا لاحظنا الآية, وجدنا أنها تلاحظ جانب الحسنات فقط حيث قال: [مَنْ ... ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ] يعني زادت حسناته و [مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ] يعني قلّت حسناته. و... ترجح أو تقل سيئاته, أو مَن قلّت أو خفّت سيئاته. فلماذا كان الأمر كذلك؟.

جواب: إنّه قد يقال: إنّ في العبارة تقديراً معنوياً, أي مَنْ ثقلت حسناته, ... سيئاته, ومن خفّت حسناته على سيئاته.

إلا إن هذا لا يتم إلا إن كان أوفق بالمذاق المشهوري:

أولاً: لأنه خلاف الظاهر باعتباره متضمناً للتقدير. ونحن ينبغي أن نفه... كما أنزل لا كما نرغب.

ثانياً: إنّ ما عليه فهم المتشرعة: إنّه كلما زادت حسناته بالنسبة إلى سي... الجنة, وكلما زادت سيئاته على حسناته دخل النار.

ولكن هذا المقدار ليس صحيحاً, فإن الحسنات عليها ثواب والسيئات... عقاب. ومقتضى القاعدة إن الفرد ينبغي أن ينال ثواب حسناته وعقاب سيئات... بمجموع درجة رجحان الحسنات أو رجحان السيئات بمجموعها أن يسقط العقاب كله أو أن يسقط الثواب كله.

فالذي ثقلت حسناته عليه أن ينال عقاب سيئاته ثم يدخل الجنة. وكذلك... سيئاته عليه أن يأخذ عقابها ويدخل الجنة على حسناته, وهكذا.

ثم قال سبحانه: [وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ].

قال الراغب في المفردات[] وزن معرفة مقدار الشيء. قال تعالى: [وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ][] , أي إن الموازين جمع ميزان. والمراد الموازين العا... المقسطة.

أقول: إنه حسب فهمي فإن جمع ميزان: موازين ومييزين. فأما أن يكون بمعنى... واحد وأما أن يفرق بينهما بعض الفروق.

أولاً: أن نقول: إنّ الميايزين جمع ميزان. والموازين ام يسمى عرفاً (عيارا)؛
لأنه يوزن باه.

ثانياً: أن نقول الميايزين هي المادية والموازين هي المعنوية, كقواعد العدل
الكلية.

سؤال: لماذا أستعمل الجمع في الموازين؟.

جوابه: إنّ المراد من الجمع أحد أمور:

الأول: أن يكون المقصود ام في الميزان, أي الموزونات من الطاعات
والمعاصي وهي كثيرة عادة, ولا يمكن تصورها مفرداً.

الثاني: أن تتصور – أطروحة – أن لكل فعل ميزانه الخاص به, أي الفعل
الكلي لا الجزئي من الحسنات والسيئات, كالصلاة والصوم والزنا والسرقة وغ

الثالث: إنّ لكل فرد ميزانه الخاص به يوم القيامة, فتكون الموازين متع

الأفراد. وهذا وإن وافق قوله تعالى: [وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ][] . إلا
أنه يخالف قوله تعالى: [فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ... وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ..] حيث أثب
فرد الموازين جمعا, فيسقط هذا الوجه.

الرابع: ام فيه اقتضاء الوزن, فإن الموزون على شكلين: إما فعلي وإما
اقتضائي, ويعبر عنه في الفقه بالملكي والموزون, يعني ام فيه قابلية الو
يوزن فعلاً, فيصح الجمع؛ لأنه متعدداً وليس واحداً.

الخامس: تعدد دفعات استعمال الميزان.

السادس: قواعد العدل الكلية, وهي كثيرة ولكل منها حقلها.

وبهذا الاعتبار نسميها موازين, لكل حقل ميزانه الخاص به.

سؤال: إنّه نسب الثقل إلى الميزان في الآية, مع إن المناسب ان ينسب إل
في الميزان. فما هو الوجه في ذلك؟.

جوابه: من عدة وجوه:

الأول: إنّ ما يسمى في الميزان ميزاناً مجازاً, بعلاقة المظروف بظرفه.

الثاني: ان نقصد بالميزان (الكفة) باعتبار إطلاق أسم الكل على الجزء.

الثالث: أن نقصد من الميزان الموزون, أعني نفس الإنسان. فإذا ثقل ميزا
زادت أهميته وإذا خف قلت أهميته. بل يكون التعبير بالثقل والخفة باعتبار
وخاصة مع الحظة ما سبق من أن الملحوظ في الآية هو زيادة الحسنات وثقلها دون
السيئات.

سؤال: الرجاء إعطاؤنا فكرة عن قواعد العدل الكلية؟.

جوابه: إن هذه القواعد تختص بعلمها الله سبحانه والراسخون في العلم من
خلقه, ولذا عبّر عن قسيم الجنة والنار سالم الله عليه بميزان الأعمال[]. وإنما عن
منها قليلاً مما يمكن استفادته من الكتاب والسنة, مما يفيد إيجاد النسبة بين
بعض الأعمال.

فمن ذلك قوله تعالى: [إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ][] . وقوله سبحانه: [
وَمَا صَبْرُكَ إِلاَّ بِاللَّهِ وَلاَ تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلاَ تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ.إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّ
اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ][] .

ونحو ما ورد عن النبي [], إنها بمنزلة النهر قرب باب دار أحدكم يغتسل
بالنهر خمس مرات, هل يبقى في جسمه من درن, وغيرها.

سؤال: ما هي الحسنات المُنجيّة؟.

جواب: هناك عدة أطروحات لذلك, وهي غير متنافية بل يمكن صدقها جميعاً,
بل لعله المتعين:

الأولى: إن الحسنات لا تكون منجية إلا بالولاية, وأما مع عدمها فوجودها
كعدمها.

الثانية: إنَّ المراد هو العلم والجهل, فحسنات العالم حسنات, وأما حسنات
الجاهل فليست حسنات؛ لأنه لا يعلم أنها حسنات فهي
متدنية إلى درجة كبيرة.

الثالثة: أن يكون الفرق بينهما في وجود قصد القربة وعدمه, فمع وجوده
الحسنات فهي تثقل الميزان. وأما إذا لم تكن حسناته قربة إلى الله, كما هو الأع
الأغلب, فهي لا تثقل الميزان.

الرابعة: إن المراد هو القصور والتقصير, فإن كان الفرد مقصراً رجحت
على حسناته. وإن كان قاصراً رجحت حسناته على سيئاته. ومنه القول المشهور ع
المجتهد المستنبط للأحكام: إنَّه إن أصاب فله كفلان من الثواب فإن أخطأ فله ك
من الثواب.

قوله تعالى: [فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ].

سؤال: لِمَ لم توجد السين أو سوف التي تفيد الاستقبال؛ لأنه حسب إرت
المتشرعة: إن من ثقلت موازينه فسيكون في عيشة راضية, أو سوف يكون ذلك
لن يكون في يوم القيامة أو في الدنيا. وأما الجنة فلن يدخلها حين لا يحدث إلا ذلك
راضية.

أو نقول: إن ظاهر قوله تعالى: [فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِ
إن الثقل والرضا متزامنان. مع إن الثقل في يوم القيامة والرضا في الجنة, وهو
عنه فاحتاج إلى حرف التسويف. فكيف صح حذفه؟.

جواب: إن لذلك عدة وجوه:

الوجه الأول: إنَّ هذا مما قد يحصل في الدنيا, حين يكثر إيمان الفرد ويزدا
يقينه, ويعجل الله تعالى له من أمره فرجاً ومخرجاً ويسراً, فيكون في عيشة را
الوجه الثاني: إنَّه قد يدخل الجنة بلا حساب, فلا يرى أهوال يوم القيامة و
صعوبة الحساب. فيكون في عيشة راضية.

الوجه الثالث: إنَّه اختصار في التعبير باعتبار وضوح فوز الفرد وق
الجنة, فيكون من قبيل المجاز, باعتبار مشارفة الحقيقة.

سؤال: ما المراد بالعيشة, هل ذلك في الدنيا أم الآخرة؟.

جواب: إنَّ الظاهر الأولي العرفي من العيشة هي معيشة الحياة الدنيا, إلا ان
الحياة في الآخرة هي الحي الفانية فإن الحياة في الآخرة هي الحياة, فإن الحياة ... ال
الحقيقة. كما قال الله تعالى: [وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ][] .
أيضاً عن الشهداء: [أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ][] .

وإن كان ذلك إنصراف العرفي, باعتبار تقييد محسوساتنا بالمكان وا
الحياة وهو الأفضل والأهم للفرد إلا من الحياة الدنيا والحياة
الأخرى. ويمكن فهم ذلك على أحد مستويين:

المستوى الأول: لذة النفس, أو قل: لذة البطن والفرج في الجنة, كما هو ظا
القرآن. قال تعالى: [وَحُورٌ عِينٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ][] . وقال: [وَفَاكِهَةٍ مِمَّا
يَتَخَيَّرُونَ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ][] .

المستوى الثاني: لذة الروح. قال تعالى: [وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ...][]
أي إن الحياة هي تلك وليست هذه. بدليل فهم الحصر من الآية, كما هو معلوم. وقال
تعالى: [أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ], أي بالرزق المعنوي المناسب لكل منهم لا الرزق
البطن والفرج.

سؤال: كيف قال: عيشة راضية؟.

جواب: إنَّ هذا تعبير مجازي حتماً؛ لأن العيشة لا تتصف بالرضا؛ لأن ال
جانب نفسي أكثر منه خارجي, فالمراد عيش راض أو عيش مرضي

أو المراد عيشة مرضية ـ بالفتح ـ قال تعالى: [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ][] .
وهو موجود في لصاحبها, من قبيل استعمال اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول مجازاً.
اللغة.

أو هي عيشة مرضية لله عز وجل, أما في الدنيا باعتبار أنه سبحانه يريد
الطاعات والقربات, وأما في الجنة باعتبار أنه سبحانه يريد لنا دخول الجنة. و
الكريم ما يدل على ذلك الأمرين. قال تعالى: [وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الأِيمَانَ وَزَيَّ
قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ. فَضْلاً مِنَ ا
وَنِعْمَةً][] . وقال سبحانه: [تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ][] , أي لكم
وليس لنفسه.

سؤال: ما معنى قوله تعالى: [فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ]؟.

جواب: إنَّ المشهور أن معناه تعبير مجازي عن جهنم باعتبار رجوعه إليها,
كالأم, كما أوي الطفل إلى أمه وكذلك الهاوية. قالوا: إنها إشارة إلى جهنم باعتب
يُلقى فيها. ولكننا إذا اقتصرنا على هذا الفهم فإنه سيرد عليهم إشكال مفاده: إ

واالخبر واحد. وتكون القضيةٌ بمنزلة شرط المحمول, كأنه قال: فجهنم جهنم. وهو ل
عرفاً.

فان قلت: إنّ الك اللفظين يراد به الإشارة إلى جهنم من زاويةٌ معينة, وبع
غير الآخر, فتندفع اللغويةٌ. قلت: هذا إنما يصح في صورة ما إذا لوحظ العنوان
ال بما هو مشير إلى المعنون. مع إن الفهم المشهور كون العنوان مشيراًمحضاًإلى
المعنون, فرجعت اللغويةٌ.

واالطروحات المحتملة ل[أُمُّهُ] ثالث:

أولا: الوالدة, وهي أقرب الاحتمالات إلى المعنى الحقيقي.

ثانياً: النفس الأمارة بالسوء, فإن الإنسان قد يعطيها كما يعطي والديه,
التعبير عنها بأنها: أمه.

ثالثاُ: جهنم, وهو أيضاًتعبير مجازي, لوضوح عدم انطباقه حقيقة.

واالطروحات المحتملة ل[هاَوِيةٌ] ثالث أيضاً:

أولا: من (الهوى), أي الرغبة والشهوة وهذا مما لم يتعرض له المفسرون.

ثانياً: ما عليه مشهور المفسرين من أنه من (يهُوي) وهو السقوط أو
الانخفاض.

ثالثاً: محل السقوط, ويسمى بالهاويةٌ.

فيكون الاحتمال الثاني إشارة إلى السقوط نفسه, أو طريق السقوط ويك
الاحتمال الثالث هو نهايةٌ السقوط.

ومعه تكون الاحتمالات لقوله تعالى: [فَأُمُّهُ هاَوِيةٌ] تسعة, ناتجة من ضرب ث
في ثالثة. يتضح منها ما يأتي:

الاحتمال الأول: إنّ [أمه هاويةٌ] يعني: إن والدته تتبع الهوى والشهوة. فتكو
سبب فساد أولاده, كما قال الشاعر[] :

الأم مدرسة إذا أعددتها أعددت شعباً طيب الأعراقِ

وكما ورد في الحديث الشريف[] : يولد الإنسان على الفطرة ولكن أبواه ي
وينصرانه.

ومن هنا يمكن أن نفهم إن قوله: [فَأُمُّهُ هاَوِيةٌ] إشارة إلى العلة, ال إلى المعلول
كما عليه المشهور, أعني علة حصول الفساد للفرد.

الاحتمال الثاني: إنّ والدته هاويةٌ, وهي الضالة المضلة, أو هي سبب الضال
فيكون هاوية بمعنى مهويةٌ, أي مسقطة بالنار من استعمال الثالثي محل الرباعي
وخاصة وان الرباعي من هذه المادة غير متعارف, فيمكن إستعمال الثالثي لإفادة م

الاحتمال الثالث: إن والدته هي محل السقوط (المَسْقَط) وهو مجاز يراد به نف
المعنى السابق.

الاحتمال الرابع: إنّ النفس الأمارة بالسوء ذات هوى.

وهو أمر أكيد ووضوح, ولا يكون من قبيل القضيّة بشرط المحمول؛ لأن مفهوم الهو

لم يؤخذ في معنى النفس ليلزم ذلك.

الاحتمال الخامس: النفس الأمارة بالسوء, هي ساقطة.

الاحتمال السابع: جهنم هاويّة, أي مريدة لإحراق وتعذيب الكافرين طاعة لر

العالمين. ولا يحتمل أن جهنم هاويّة بمعنى: أنها مريدة للسوء.

الاحتمال الثامن: جهنم هاوية, أي ساقطة. وهذا غير محتمل, فيكون مجازاً من

محل السقوط من تسميّة الحال باسم المحل.

الاحتمال التاسع: جهنم هاوية, أي محل السقوط. ويراد بمحل السقوط أحد

أمرين:

الأمر الأول: المسقط نفسه, وهذا يكون بالعمل. فالمسقط هو الدنيا, والخس

يكون فيها. فالدنيا هاويّة, بهذا المعنى وليس جهنم, إلا أنه بسبب الدنيا يكون

السقوطً في جهنم.

الأمر الثاني: أن يكون المسقط بمعنى نتيجة السقوط, فهو يصل بانتها

إلى جهنم, أو إلى أحد دركاتها. أو قل يصل إلى مستواه الرديء الذي يصل إليه بث

قال في الميزان[] : وقيل: المراد بأمه أم رأسه, والمعنى فأم رأسه هاويّة, أي

ساقطة؛ لأنهم يلقون في النار على أم رؤوسهم.

ثم قال: ويبعده عدم رجوع الضمير في قوله: (ماهيّة) إلى ظاهر.

أقول: هذا ليس بصحيح؛ لأننا حتى لو قلنا بأن أمه بمعنى أم رأسه, إلا أن

يصلح – مع ذلك – مرجعاً للضمير, وإن انصرف امتناعاً إلى (أمه) فيرجع إلى الها

مضافاً إلى أن أصل الوجه المذكور غير تام؛ لأنه يحتاج إلى تقدير. بأن ي

فأم رأسه, وهو خلاف الأصل وخلاف الظاهر.

سؤال: وهو ما ذكره الرازي في شماه في العكبري[] : من أنه كيف قال الله تعال

[وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ], أي رجحت سيئاتهم على حسناتهم فأمهم هاوية, أي فمسكنهم ا

وأكثر المؤمنين سيئاتهم راجحة على حسناتهم.

جوابه: من عدة وجوه:

الوجه الأول: ما أجاب به بقوله[] : قوله تعالى: [فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ] لا يدل على خلو

فيها. فيسكن المؤمن فيها بقدر ذنوبه ثم يخرج منها إلى الجنة.

الوجه الثاني: ما ذكره أيضاً[] : قيل: المراد بخفة الموازين خلوها من

الحسنات بالكليّة, وذلك موازين الكفار.

أقول: إنّه يمكن القول إن لكل الناس لهم شيء من الحسنات. غير ان الحسنات

تكون حقيقيّة وقليلة في الميزان بصحة الاعتقاد والولاية. فيمكن حمل الحس

مطلق الحسنات. فيكون المراد من تخف موازينه, أي قلّت حسناته, أي ليست لها

حقيقي وإن كانت موجودة.

أما الذنوب فهي ذات ثقل حقيقي وكبير؛ لأنها تكتسب مسؤوليَّة أخلاقي
متناهيَّة؛ لأنها تعبر عن عصيان الأمر اللامتناهي في الوجود وفي الفضل والرح
ويمكن تقديم تفسيرين لفهم كلام المشهور إنه لا حسنات له:
الأول: ما قلناه من إن الآية أشارت إلى الحسنات ولم تشر إلى السيئات.
الثاني: التمسك بالإطلاق الآية من قوله: [خَفَّتْ مَوَازِينُهُ], أي خفت خفة مطل
وكاملة, ووصلت إلى درجة الصفر والعدم.
فإن قلت: إنَّ مع الانعدام لا يسمى خفة بإعتبار ان الخفة تدل على وجود
خفيف.
قلت: نعم, لا شك أن شيئاً ما موجود. لما قلناه من ان الشخص لا يخلو من
الحسنات, إلا أن هذا لا ينافي انعدام قيمتها الأخلاقية, كما ورد في مثل قوله[] : ك
قارئ للقرآن والقرآن يلعنه.
فإن قلت: فأن العكس أيضاً صحيح, بأن نفهم من الثقل: الثقل الكبير
دق لا يكون متناهياً. وعندئذ لا يدخل الجنة إلا النوادر.
قلت: فيه عدة تعليقات:
الأول: إنَّ التمسك بالإطلاق إلى حد ما لا نهائيَّة, بل موجب. بل بمقدار ما هو
مستحقه.
الثاني: إنَّنا نعترف من إن من يدخل الجنة بدون حساب وعقاب قليل جداً.
الثالث: إن السياق ذكر الطرفين: الثقل والخفة. وترك الوسط, أي إن الك
المحاسبون لم تذكرهم الآية الكريمة, وفي ذلك محذوران:
الأول: إنَّ يمكن القول: إن من يدخل الجنة بدون حساب صنفان: أحدهما: من
كان كذلك بإستحقاقه. وثانيهما: من كان كذلك بالعفو والرحمة والشفاعة وهي وال
ومن يدخل النار أيضاً صنفان: أحدهما: من تكون أصول دينه فاسدة. والثان
من تكون فروع دينه فاسدة. وهم أيضاً كثيرون وخاصة مع الالتفات إلى قوله ت
[هَلْ مِنْ مَزِيدٍ][] . فيجيبه الله تعالى بأن أهل يزيد ويعطيه منها ما يطعمه !!
إذن, فيمكن القول عن الذين لا يحاسبون هم ثلث البشريَّة تقريباً من البشريَّة.
إذن, فالآية لم تهمل الأكثريَّة.
الثاني: إنَّنا قد نتصور إن في الآية مفهوم المخالفة, باعتبار دلالتها على
وأ موازينه ثقلت من كم :الآية تذكر ولم, كذلك على يدل ما يوجد لا انه إن الصحيح والم
خفت.
الرابع: من التعليقات: إن المتشرعة أخذوها ساذج في الثقل والخفة, ولكن
ينبغي أن ندقق فيها كما يدقق فيها يوم الحساب. كما ورد[] في تفسير قوله
[وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ][] . فإذا دققنا انفرع أن المراد هو ذلك من نتيجة الحساب
تطبيق قواعد العدل الكليَّة, لا الخفة والثقل اللذان يظهران لأول مرة.
وبالتالي نستطيع أن نقول: إنّ الآية مستوعبة لكل البشر, وليس للب

وتو انه درت ضعب الإشكالات:

الإشكال الأول: إنّ السياق دال على منع الخلو إفادته الحصر فيكون هم
وقد نفين ذلك فما هو الوجه في ذلك؟.

جوابه: إن استفادة منع الخلو من السياق ليس وجدانياً وإنما هو برهاني. وإن
سقط عن الإعتبار.

وما يمكن أن يدعي له أحد طريقين: أما ظهور [أمّا] في الآية الكريمة. وأما
كي الا هتجيتن نيقيرطلا الكو .ةّيدحلاب اهروهظ رابتعاب لقثلاو ةفخلا ةغيص
لهما.

إلا أن كلا الوجهين لا يتم.

أما الطريق الأول: فإن [أمّا] لا تدل على الحصر إلا مع نفي الثالث. فإذا كا
هناك ثالث لم تدل على الحصر فقولنا: الإنسان أما عربي أو هندي. فهو لا يدل ع
الحصر, لوجود أقسام أخرى للإنسان.

أما الطريق الثاني: فلا يتم أيضاً؛ لأنه يوجد هناك ثالث لهما وهو التساو
يكون دالا على منع الخلو.

الإشكال الثاني: إنّه يمكن ترجيح ما عليه المشهور من كون [أُمُّهُ] يراد بها
المعنى المجازي و [نَارٌ حَامِيَةٌ],يراد بها المعنى الحقيقي. وذلك: باعتبار صيغة
التعجب:[وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ]؟.

جوابه: أولاً: إننّا لا نسلم انها للتعجب, بل قد تكون للنفي أو للاستفهه
سيأتي.

ثانياً: إنّ التعجب لا ينحصر أن يكون من الأمر الحقيقي, بل لعله من الأم
المجازي.

ثالثاً: ولو سلمناهما, فلا يتعين أن يكون الأمر المتعجب منه هو [أُمُّهُ] أو [نَارٌ
حَامِيَةٌ].

إذن, يبقى التردد بين الأمرين ولا يتعين الأمر المشهوري.

إن قلت: كيف فسرنا ـ في ما سبق ـ أمه بالوالدة وبالنفس الأمارة بالس
إنها تدل على جهنم, بحسب القرينة المتصلة وهي قوله تعالى: [نَارٌ حَامِيَةٌ].

قلت: يجاب ذلك بأمور منها:

أولاً: يمكن أن نسلم كما سلم المشهور بالمعنى كأطروحة, فتكون [نَارٌ
حَامِيَةٌ]بمنزلة الخبر لـ[أُمُّهُ], وتكون [أُمُّهُ] بمنزلة المبتدأ, مستعملة مجازاً. [نَارٌ حَام
مستعملة بالمعنى الحقيقي.

ثانياً: إنّه يمكن عكس المعنى, أي إن [أُمُّهُ] مستعملة بالمعنى الحقيقي. و[ن
حَامِيَةٌ] مستعملة مجازاً. فالمعنى:والدته [نَارٌ حَامِيَةٌ] بأحد وجهين:

الوجه الأول: إنّ سلوكها بمنزلة النار الحامية, كأن تكون
عصبية جداً, أو مؤذية ونحو ذلك.

الوجه الثاني: إنّ والدته في جهنم, أي ذات نار حاميةٌ. في تنزيل المظروف منزلة الظرف. وهي في جهنم حال كونها في الدنيا كما قال تعالى: [أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا][] . فتكون سبباً لضلالها وأولادها.
فقد دار أمر الإستعمال بين أثنين: الحقيقي والمجازي. والخيارات في ذلك عديدة:
منها: أن نقدم المتقدم لفظاً.
ومنها: إجمال العبارة, بعد تعارض المقتضيين.
ومنها: أن نقدم اللفظين: [نَارٌ حَامِيَةٌ] على اللفظ الواحد [أُمُّهُ] باعتبار أن قرن اللفظين أولى.
ويجاب ذلك: إنّ اللفظين هنا قرينتان تتقدم على الواحدة؟ بل هما شيء واحد, فتكون متكوناً من القيد والمقيد, فتكون قرينة واحدة. وكذلك [أُمُّهُ] قرينة واحدة مفهوماً فيتعارضان ويسقط التفسير المشهوري.
سؤال: هل الخطاب في قوله تعالى: [مَا أَدْرَاكَ مَا هِيَه]. للنبي ﷺ أو لغيره؟.
جوابه: من أكثر من وجه:
أولاً: إنها من قبيل إياك أعني واسمعي يا جارة. فهو بالمباشر خطاب للنبي وبالواسطة للمسلمين جميعاً.
ثانياً: أن يكون المخاطب بالمباشرة هم المسلمون جميعاً كما قال تعالى: [وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا...][] , وغيره.
فإن قلت: فان كان الخطاب للعموم, فينبغي أن يقول: ما أدراكم.
قلت:إن المجموع كمجموع, هو مفهوم انتزاعي ذهني لا يتحمل معنى المسؤولية والتكليف. بل إن المكلف حقيقة هو الفرد. فيكون الخطاب انحلالياً إلى كل فرد واستعمال المفرد في خطابه.
سؤال: ما المراد بـ[مَا] في قوله تعالى: [مَا أَدْرَاكَ]؟.
جوابه: إن فيها احتمالات عديدة: التعجبيةُ والاستفهاميةُ والنافيةُ. وعلى كل تقدير, يمكن أن تكون مستعملة حقيقة أو مجازاً. بناءاً على ما قلناه في إمكان المجاز في الحرف مجازاً. وبضرب كل الثلاثة في الاثنين تكون الاحتمالات ستة.
وعلى ذلك فالاحتمالات الرئيسيةُ كما يلي:
أولاً: التعجب, وهو أردأ الاحتمالات؛ لان التعجب سيكون من الإدراك لا من النار الحاميةُ. كما هو مقتضى السياق. وعلى تقدير تسليمه, فيكون المراد وجود ال نفيه. ويكون التعجب من وجوده.
ثانياً: النفي أو الاستفهام وعلى كلا التقديرين: إما أن يراد به التهويل أو التحقيق.

فإذا كان المراد به التهويل, فقد ذكر الإدراك هنا بصفته طريقياً (لأجل ا
إلى التهويل). فتقل أهمية الاستفهام أو النفي؛ لأنه سؤال عن شيء غير مهم, وإن
المهم هو مركز التهويل وهو النار الحامية.

وإن كان المراد به التحقيق, يعني الاستفهام الحقيقي أو النفي الحقيقي
احتمال ضعيف بطبيعة الحال, وإن كان عرضه كأطروحة ضعيفة.

ثالثاً: أن يكون نفياً حقيقياً طريقاً فهو الأفراد الاعتياديين, أي إنك في الدن
في الآخرة.

أو إنه نفي حقيقي طريقي فهو النبي ﷺ. ولكن هذا غير مناسب مع ه ﷺ؛ لأنه مد
العلم, فتتعذر الدلالة المطابقية في حقه. بل المراد العلم الاستقلالي عن أدار
وتعليمه وهدايته. فيكون المراد الحقيقي للعلم الاستقلالي. وهو صحيح.

رابعاً: أن يكون استفهاماً حقيقياً, ولكن مدخوله ليس هو النار الحامية, وإن
الإدراك,أي كيف علمت ما هي؟.

جوابه: من وجهين:

أولهما: أن يكون [نَارٌ حَامِيَةٌ] بمنزلة الجواب على ذلك السؤال.

ثانيهما: إنّ ذلك أخذ في الاستفهام نفسه. ويكون المراد: الاستفهام عن
الإدراك لكونها ناراً حامية. بحيث يكون اللفظ متأخراً رقيداً للمتقدم.

سؤال: ما هي الهاء الموجودة في هاية قوله تعالى: [وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ]؟.

جواب: قال أبو البقاء العكبري[] : والهاء في [هِيَهْ] هاء السكت. ومن أثبته
الوصول أجرى الوصل مجرى الوقف لكي لا تختلف رؤوس الآي.

أقول: إنّ النّ لا نعلم إن الوحي كيف نزل على النبي ﷺ, فإنه بدو ياً متح
ثلاث أطروحات:

الأولى: وجود هاء السكت.

الثانية: إنّها حتف بدون هاء الياء.

الثالثة: إنّها بالوقف على الياء. ومقتضى القاعدة في الوقف على الحر
سكونها.

فإذا لم نعلم ان هاء السكت نزلت بالوحي, وإنما يحتمل أن الكتّاب كتبوها
في الصدر الأول. إذن, لا حاجة إلى أن نورط أنفسنا في تفسيرها والحديث عنها.

ويمكن القول: إنّهم ربما أثبتوها لحفظ رؤوس الآي: [هاوية, حامية, ما هيه]
ليستقيم النسق. ولكن, مع ذلك نقول: إنّ النسق بدونها متحقق في الجملة بي
والفتحة. فإن الفتحة بمنزلة الهاء, وإن لم تكن كذلك حقيقة.

وأبو البقاء أخذ الأمر مسلماً كأن الوحي نزل به, طبقاً لحجية القراءات. ونح
نعلم إننا إنما نحتاج إلى هاء السكت عند الوقف لا عند الدرج بين الآيتين.

وقال أبو البقاء[] : ومن أثبتها في الوصل أجرى الوصل مجرى الوقف. إلا
قلنا: إنّ الفتحة بمنزلة الهاء, كما هو معلوم مع عدم النَفَس بالفتحة.

وعلى أي حال: فيمكن القول ـ كأطروحة ـ إن هناك آيات في هذه السورة
أسماء فاعل بمعنى أسماء المفعول [مرضية ـ مهوية ـ محمية].

وقال العكبري أيضاً[] : و[نَارٌ حَامِيَةٌ] خبر مبتدأ محذوف, أي هي نار حامية.

سؤال: كل نار حامية, فما اختصاص نار جهنم. ولماذا وصفها بذلك, مع عموم
الوصف؟.

جوابه: من وجوه:

الوجه الأول: أنَ يكون للتهويل, فإن العرف يدرك أن كل نار حامية, فإذا
وصف النار بأنها حامية, فهُمَ منها أنها أكثر حرارة من سائر النيران. وإلا كان
بذلك لغواً.

الوجه الثاني: إنَّها حامية بنسبة عالية جداً عن سائر النيران, بحيث تكون
النيران تجاهها كالعدم, كأنها باردة !!

الوجه الثالث: يمكن حملها على الحرارة المعنوية, كحمي الوطيس في الحرب
ويكون المراد إنها معذّبة لساكنيها عذاباً شديداً, قال تعالى: [كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ ب
جُلُوداً غَيْرَهَا][] .

ولكننا ينبغي أن نلاحظ أن [حَامِيَةٌ] ليس من الحرارة؛ لأنه لا يوجد في ال
(حوام) وإنما مادتها من الحماية من السوء والشر والضلال.

فإن قلت: كيف تكون النار حامية بهذا المعنى؟.

قلت: لذلك عدة أطروحات, نذكر منها:

أولاً: إذا كان المراد بها نار جهنم نفسها, فيمكن القول أن الله تعالى قد ي
الفرد المذنب, فيضعه في درك منها أقل من استحقاقه. ومعه يكون هذا الدرك حامي
عن الدرك الذي يستحقه.

ثانياً: إذا كان المراد بها وصف أمه, أي والدته, في بعض الاحتمالات السابقة
فإن الأم قد تكون عصبية المزاج ومضرة بولدها أو بناتها, فيكون ذلك سبباً ل
الدينية والمعنوية.

أما لأنها عصبية على الحق. وأما لأنها عصبية على الطرف الباطل. إل
أن حال أولادها عندئذٍ يكون في البلاء الدنيوي سبب للتربية ال
نفسه. أو قل: هو مقتضي للتربية لم ما يحصل المانع.

ثالثاً: إنّ كان المراد من النار الحامية: البلاء الدنيوي, فهو سبب للترب
المعنوية, كما قلنا قبل لحظة. مما يوجب كونه حامياً عن وقوعه الآخرة.

رابعاً: إذا كان المراد بالنار الحامية, ما يراه الفرد في القبر والبرزخ وال
من مصاعب. ونيران. فقد ورد[] : إنّ الله تعالى قد يوجد مثل هذه المصاعب إلى ع
النار هذه تكون انه ومن اًالطلقا. أو قد لا يوجب دخوله من عذاب جهنم. فيخف
حامية من جهنم.

ثم إن قوله: [حَامِيَةً], هو من إستعمال الثلاثي اللازم. بدل من الرباعي المت
ول باعتبار إستعمال الثلاثي متعدياً مجازاً. والمراد أنها محميةٌ لغيرها. وأما كون
حاميةٌ لنفسها, فهذا معنى عاطل؛ لأنها ليست فاعلة لإحماء نفسها. إلا أن يكون أن
فاعل قد أستعمل بمعنى المفعول, أي محماة بفعل الله سبحانه أو بفعل مالك خ
أو بأمر قسيم الجنة والنار.

***

سورة العاديات

في تسميتها كما في أغلب السور, عدة أطروحات:

أولاً: العَادِيَات. وهو المشهور.

ثانياً: السورة التي ذكرت فيها العَادِيَات.

ثالثاً: إعطاؤها رقمها في المصحف الشريف وهو: مائة.

قوله تعالى: [وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحاً].

الواو للقسم, وقلنا - في سورة العصر -: إنّ الخلق يقسم بالله تعالى, و
يقسم بما يشاء من خلقه. فالمسألة انها اختياريةٌ من قبله سبحانه.

وهو قسم لأجل التوصل إلى النتيجة, و[إِنَّ الإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ. وَإِنَّهُ عَلَى
لَشَهِيدٌ] فالقسم لأجل التركيز والتأكيد على ذلك.

سؤال: ما هو معنى العاديات؟.

جوابه: قال الراغب في المفردات[] : العدو: التجاوز ومنافات الالتئام. فت
يعتبر بالقلب, فيقال: العداوة والمعاداة. وتارة بالمشي فيقال له: العدو. وتار
بالعدالة في المعاملة, فيقال: العدوان والعدو.

أقول: والعادي أسم فاعل من عدا وهو الركض. وهو على معنيين: مادي
ومعنوي.

والمعنى الأول: له عدة تطبيقات:

الأول: الأفراس الراكضة نحو الحرب.

الثاني: الإبل الذاهبة إلى منى يوم العيد.

الثالث: الحجاج الذاهبين من موقف إلى موقف.
الرابع: المسافرون الذين يركبون العاديات (الإبل) في أي سفر.
والمعنى الثاني: أي العَدْو المعنوي وتطبيقه: شحذ الهمة للاستهادة فالأجل
معينة. وله مصاديق عديدة دنيوية وأخروية, كطلب العلم وطلب رضا الله وطلب
هذه إذا أخذناها من العدو وهو الركض.
أما إذا أخذناها من الاعتداء, وهو ـ حسب فهمي ـ أعم من السوء والخير, وإن
كان عرفاً أقرب إلى السوء. وذلك بأن يداري به تحميل المسؤولية تحميلاً ضخماً
سواء كان بالخير أو بالسوء.
فيكون له عدة مصاديق, ومصاديقه بالسوء: المعتدون أو الأعداء. قال تعال
[غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ][] , وهو في الآيتين أسم فاعل, إلا انه جمع وهنا مفرد.
وكذلك من مصاديقها: الباء ذلك من حيث انتسابها إلى الأسباب كالمرض
والفقر وظروف التقية. فانه نحو من تحمل المسؤولية
ـ كما قلنا ـ. أما من حيث انتسابها إلى الله فهو خير؛ لأنها من أجل الامتحان والاخت
الصبر.
سؤال: ما هو الحديث في قوله: [ضَبْحاً]؟.
جواب: قال في الميزان[] : الضبح, صوت أنفاس الخيل عند عدوها. وهو
المعهود المعروف من الخيل.
وقال الراغب[] : قيل: الضبح صوت أنفاس الفرس تشبيهاً بالضباح وهو
الثعلب. وقيل: هو خفيف العدو,وقد يقال ذلك للعدو. وقيل: الضبح كالضبع,
حركتها. وقيل: أصله إحراق العود, وشبه عَدْوُه به كتشبيهه بالنار في الضبع في العدو.
أقول: من الواضح أن الراغب لم يجزم بشيء من هذه الآراء, وإنما عرضها
كأطروحات مصححة للمعنى. كما يمكن أن يكون المراد بطروقة الخارجة من فم
الفرس عند الركض. وأستشكل المشهور على هذا القول؛ لأن الإبل والإنسان لا ت
منه طروقة, بل يجف فمه عند العدو. فمع تعين هذا الوجه, يتعين أن يكون المراد
بالعاديات الجياد.
سؤال: ما هو إعراب: [ضَبْحاً]؟.
جواب: ذلك عدة أطروحات:
الأولى: ما قاله العكبري عنها[] : مصدر في موضع الحال, أي والعاديات
ضابحة.
الثانية: منصوب على إنه مفعول مطلق لفعل من غير لفظه.
الثالثة: منصوب على إنه مفعول به لفعل محذوف تقديره أضبح ضبح
أركض ركضاً. وفرقوا عن الثانية أنها انه تصح لو كانت معرفة وهنا كالتصح
نكرة. كأنه قال انه: أركض الركض.

وكل الأطروحتين الأخيرتين قابل للمناقشة:
أما الأولى؛ فلأنه لا يصح أمر قبله, أي أضبحوا
صي دق امنإو .مسقلل ءاغلإ مزلل قدص ولف .مسقلل فانم هنأل ؛حصي ال امم انه وهو
كان على نحو النداء, يعني اي أيها العاديات أضبحي ضبحاً.
وأما الثاني: فلأنه يلزم منه التكرار بالمعنى؛ لأن العاديات بمعنى الراك
اظا فالخ وهو ,اًحبضو تايداعلا :نيظفللا كلا يف اًذوخأم ضكرلا ىنعم نوكيف
فا مف نم ةجراخلا ةبوطرلا حبضلا نم انمهف ول امك ىنعملا ددعت ضورفملا نإف
فيكون حالاً وأ في موضع الحال, كما قال العكبري.
إلا أن هذه الكبرى غير تامة؛ لأن التكرار وإن كان غالباً مستهجناً, ولكن مع ذلك
قد يكون صحيحاً, كما في المفعول المطلق. فيكون احتمال كونه مفعولاً مطلقاً
هذا الحد من التفكير.
ثم إن معنى الآية الكريمة: العاديات تضبح ضبحاً. أو نحو من الحث السي
وإن لم يكن أمراً مقدراً. فكأنه تشجيع على العدو والضبح, فهو إفادة الأمر وإن لم
أمراً.
إن قلت: أمر العاديات بأن تعدو, هو من تحصيل الحاصل, وهو لغو أو
مستحيل.
قلت: جوابه من عدة وجوه:
الوجه الأول: أن نفس الضبح غير العدو وهو الركض. بل نفس أبو
الفرس أو بطوبة فمها. فيندس السؤال.
الوجه الثاني: أن نقول أنه أمر بزيادة العدو وسرعته, بحيث يكون العدو ا
مدعلا ةلزنمب نمزلا ةلزنمب هيلع.
الوجه الثالث: إنه لو كان المنظور في عنوان العاديات, هي كونها متصفة ب
بذلك كان أمرها محالاً, بعد التنزل عن وجود السابقة, إلا أنه يمكن القول إن النظ
هذا العنوان إلى الذات لا إلى الصفة, يعني ذوات العاديات بصفتها عاديات. و
استعمال عرفي أحياناً, بالاستعمال إلى الإشارة إلى الذات بالصفة البالغة أو الأهم في
فإن قلت: يمكن أن تكون [ضَبْحاً] مفعولاً به للعاديات باعتبارها اسم فا
يعمل في نصب المفعول.
قلت هذا لا يتم لعدة وجوه.
أولاً: إنّ (عدا) لازم. فإذا تعدى ينبغي أن يكون بحرف, لا بالمباشرة. قرت
عدا عليه. والحرف غير موجود.
ثانياً: إنّ هذا المفعول به, هو فاعله؟.
له أحد تقديرين كلاهما رديء:
1- أن يكون ضميراً تقديره هي.
2- أن يكون اسم الفاعل مستغنياً بالمفعول به عن الفاعل. وهو رديء أيس
لا يكون أهم من الفعل. وتلك صفة لا تكون للفعل, فكيف تكون له.

ثالثاً: إنَّه بعد التنزل عن الوجهين السابقين, فإنه يكون فرض المفعو
إنّ العدو أو الاعتداء على الضبح نفسه. وهو سخف في التفكير.

سؤال: عن معنى قوله تعالى: [فَالْمُورِيَاتِ قَدْحاً]؟.

جوابه: قال العكبري[] : قدحاً مصدر مؤكد؛ لأن الموري: القادح.

أقول: أي, يكون مفعولاً مطلقاً, كأنه قال: القادحات قدحاً. والأطروحات التي
قيلت في [ضَبْحاً] تقال انه أيضاً.

أولاً: إنَّها مفعول به لفعل مقدر, كأنه قال: أقدح قدحاً. والتقدير خلاف الأ
ولا يتعين إلا مع الانحصار.

ثانياً: إنَّها مفعول به للموريات. ولا يرد الإشكال السابق؛ لأن أوروي متعد
ولكن ترد عليه الإشكالات الأخرى.

ثالثاً: إنَّها مصدر سد مسد الحال, أي الموريات إيراء, أي حال
كونهم كذلك.

سؤال: هل إن المُورِيَاتِ والقادحات بمعنى واحد, كما سبق أن سمعنا من
العكبري في قوله: لأن الموري القادح. فإن المادتين إن كانتا بمعنى واحد, كان
بمنزلة التكرار. وهو رديء؛ لأن الكلمتين متتابعتان لا فاصل بينهما. فيتم
احدهما عن الآخر.

جوابه: إنَّهما ليسا بمعنى واحد, بل بمعنيين لعدة وجوه:

الوجه الأول: إنّ أورى النار, أي أشعلها فعفترا ف لهبها, يعني أججها. وأما القد
فهو إيجادها بعد العدم عن طريق إيجاد الشرار. فقد ذكر العلة بعد المعلول.

الوجه الثاني: أن نحمل مادة الموريات على الاقتضاء, ومادة القدح على الفع
كما لو أمرنا شخصاً عملاً الإشعال بالإشعال.

الوجه الثالث: أن نحمل الموريات على القليل من النار, والقدح على الكث
عكس ما قلناه في الوجه الأول. ولكن يمكن فهم ذلك كأطروحة بعد ضم مقدمتين:

الأولى: إنّ القدح بمعنى مطلق النار لا خصوص الشرار.

الثانية: إنّ القدح هو الشرار, ولكن زيادة النار تحتاج إلى قدح جديد (مجاز
حقيقة).

فحمل معنى القدح على النار المتزايدة, يكون ترقياً من الأقل إلى الأكثر
تكراراً.

فإن قلت: إنَّه بغض النظر عما قلناه في الثالث اً, لماذا تقدم ذكر المعلول ع
وكان الأنسب العكس, أي: قدح فأورى.

قلت: يجاب بأحد وجهين:

أولاً: حفاظاً للنسق القرآني والسياق اللفظي معاً.

ثانياً: إنَّه ليس فيها فاء دالة على الترتيب ليدل على تأخر العلة عن ا
ولذا يكون باختيار تقديم أيهما شاء.

بل ما وقع أنسب, لأنه ابتداء بما هو أهم وهو النار العالية ثم يكرر بيان الجنس وهو القدح البسيط.

سؤال: عن معنى قوله تعالى: [فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحاً]؟.

جواب: المغيرات, أسم فاعل من أغار وهو الهجوم بدون سابق إنذار. وكان معروفاً لدى العرب وعليه توقف الغالب منهم. وهو يتضمن القتل والسرقة. إلا أنه يمكن التجريد عن الخصوصية للإخبار عن كل حرب ومنازلة, فإنها إغارة على أي حال, وهذا كما يتحقق بالسلاح القديم, قد يحصل بالسلاح الحديث أيضاً.

والصبح, له عدة احتمالات:

أولاً: الفجر, وهو الذي يفسر به قوله تعالى: [وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ][]. أي: مع احتمال كونه من استعمال الخاص بالعام.

ثانياً: طلوع الشمس.

ثالثاً: إنكشاف الحال قبل الطلوع عند استيقاظ العصافير والدجاج والذ

رابعاً: أول النهار, كما سنسمع من الراغب.

خامساً: طلوع الحمرة المشرقية, وهو ما يظهر من الراغب في المفردات. حيث قال[] : الصبح والصباح أول النهار. وهو وقت ما أحمر الأفق بحاجب الشمس. قال تعالى: [أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ], [فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْذَرِينَ].

أقول: وهو طلوع الحمرة المشرقية, وتكون في نصف الوقت بين طلوع الف وطلوع الشمس تقريباً.

سؤال: لماذا قيد الإغارة في الصباح؟.

جواب: لأكثر من وجه:

الأول: إنَّ قيد غالبي يمكن تجريده عن الخصوصية. وتركيز الأهمية عرب هذه القضية على الإغارة لا على وقتها.

الثاني: إنَّ وقت الصبح مناسب للإغارة والحرب, من أكثر من ناحية:

أولاً: لغفلة العدو فيه ونوم أهله.

ثانياً: إنَّه يبقى للجماعة المغيرة زمان كاف لتنفيذ الهدف, خلال النهار كام أن يحجز بينهما ظلام الليل.

سؤال: عن معنى قوله تعالى: [فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعاً. فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعاً].

جواب: النقع والقتير والعِتْيَر والقَتَام, هو الغبار. والخيل حينما تض الأرض الرملية فإنها تثير غباراً كثيراً.

قال الشاعر في مدح أمير المؤمنين 👎[] .:

جبريل نادى معــــلناً	والنقع ليس بمنجلي
والمسلمون قد أحدقوا	حول النبي المرسل
لا سيف إلا ذوالفقــار	ولا فتــى إلا علــي

والمراد بالفاعل في الآية: فأثرن ــ فوسطن ــ على المشهور: الخيل الماهج
للعدو. ونون النسوة أما أن يعود على العاديات, وهي مؤنث مجازي, أو إلى الذات
المؤنثة الحقيقيةّ, ويراد بها الخيل.

والضمير [بِهِ] وقد أعيد مرتين, ويوجد في مرجعه احتمالان:

أولاً: الصبح, كما هو ظاهر الميزان[] . وهو نحو من الإسناد المجازي.

ثانياً: الصبح, فتكون الباء بمعنى في. ويرد عليه: إنّ الباء ظاهرها الل
الظرفيةّ, وصرفها عن الظاهر خلاف الظاهر.

فإن قلت: ولكن استعمالها بمعنى (في) جائز, إما حقيقة أو مجازاً, كما هو م
في علم الأصول.

قلت: ولكن مع ذلك خلاف الظهور الأولي للآية. فإن ظهورها بالسببيةّ أوس
وعندئذٍ ال يكون مرجع الضمير هو الصبح بل شيء آخر, كالعَدْو أو القتال. أي: ب

وإن قلت: إن فهم القتال من السياق, وإن كان ممكناً, إلا أنه يحتاج إلى نحو
التقدير.

قلت: يمكن الاستغناء عن معنى القتال, إلى معنى العدو, وهو مذكور في ا
في مادة: [الْعَادِيَات].

والعدو يثير النقع, فيرتفع الإشكال مع حفظ الباء للسببيةّ.

وقوله تعالى: [فَوَسَطْنَ], أي: توسطن في داخل الجمع وخلاله وفي قلبه. و

به كتيبة العدو, كما في الميزان[] . وقال: أو المعنى فتوسطن جمعاً مالمسلمين ل
أقول: على معنى أن تكون [بِهِ] قيداً لما بعدها, وهو الجمع ال لما قبلها. فتأمل.

وقيل: المراد توسط الأباطح منى. وأنت خبير بأن حمل الآيات قال[] :
الخمس بما مفرداتها من ظواهر المعاني على أبل الحجاج الذين يفيضون من جمع
منى, خلاف ظاهرها جداً. أقول: يأتي ما يعقل بعض الكلام عن ذلك, فأنتظر.

والآن, بعد أن انتهينا من تطبيق معاني الآيات على المعاني الخمسة للعاديات, بعد
تحت نضح الى تفاصيل المعاني. وذلك كما يلي:

المعنى الأول: وهو المشهور جداً بين المفسرين, بما فيهم صاحب الميزان ح

قال[] : وقيل والمعنى: أقسم بالخيل العاديات على العدو في غبتة وقت الص

المعنى الثاني: الإبل الذاهبة إلى منى, أو إلى أي مكان. ويفترض إنها ال ت
فالنمو. وقت في أسرع في هدفها إلى الوصول عليه وتحث وضكرالبا رمؤت لب انويها
على تفاصيل الآيات:

[ضَبْحًا], والضبح كما عرفنا صفة للخيل, ولكن يمكن أن يكون صفة لل
مجازاً.

[فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا], فإن الإبل ليس فيها نعل لتقدح الأرض. فالبدن من حم
المجاز. لأن القدح بمعنى قدح العود الذي يدل على الحرارة, والسرعة أيضاً تنتج
الحرارة. فتكون قابلة للانطباق على الإبل والأفراس معاً [فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا] ب
تجريدها عن خصوصيّة الإغارة الحربيّة إلى كل مجيء بهمة وبسرعة, فهو بمنزلة
الغارة.

[فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا], ويكون المراد به الإبل, فرقها عن الفرس إن الفرس ترت
رجليها إلى الخلف, فتثير غباراً غليظاً. وهو غير موجود للإبل. غير إن الغبار
في الجملة, على أي حال.

[فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا], يحتمل فيها جمع الناس, إذا حملناها على مطلق السفر,
ويحتمل فيها الأرض التي تسمى جمع. ولها ثلاثة أسماء: جمع والمزدلفة والمشع

ومن فسر العاديات بالإبل, فسر [فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا] بالذهاب إلى منى ف
عيد الأضحى. قال صاحب الميزان[]: ويقول المراد بها الآبال ترتفع بركبانها ي
من جمع إلى منى. والسنة أن لا ترتفع حتى تصبح.

أقول: ولكن حسب تفسيرنا يكون ذلك واضح الإشكال؛ لأن جمع هو المشعر
فيكون المراد أنهم دخلوا المشعر لا أنهم خرجوا منه .

فإن قلت: فكيف يكون زمن الصبح؟.

قلت: إنّ الدخول يكون في المشعر يكون في الصبح, من الفجر إلى طلوع الشمس.

المعنى الثالث: الناس الحجاج. والنتيجة واحدة مع الوجه السابق؛ لأن الحج
يكونون راجلين بل راكبي الإبل.فهنا نقصد الركاب, وهنا نقصد المركوب وهو

المعنى الرابع: السالكون طريقة الهداية والرحمة. ونطبقه على تفاصيل

[ضَبْحًا], شدة التعب الذي يصيبهم في سبيل الله أو في تركهم الدني
بالآها وصعوباتها.

[فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا], إما أن نقول: إن القدح هو العطاء والنور الإلهي.وإما أن
نقول:إنه السرعة في السير والتكامل.

[فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا], يعني المقابلات صبحاً, أي حين الفجر, وهو مصداق
تعالى: [وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ][], ويمكن تفسير الصبح بمن ترك ظلام ال
الدنيويّة, أو بإشراق شمس الهداية والكمال.

[فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا], فإن الغبار مما لا مناص منه من أثر ضغط النفس والع
والشبهات والآمال القصيرة.

[فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا], إن قلنا: إن الجمع جمع الناس. فهو قد توسطهم بق
للوصول إلى تلك الدرجة من الكمال. وهو الملأ الأعلى أو نحوه. وإن قلنا: إنه مس
الأرض المشعر, فهي الأرض المقدسة أو المرتبة التي يصل إليها الإنسان.

المعنى الخامس للعاديات: إنها تنطبق على كل ذي هدف كطالب العلم وطالب
الشهرة وطالب المال أوأضرابهم. يريد السرعة والهمة في الحصول على نتائجه.

وعندما يصل إليها يصدق قوله: [فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعاً]. أما قوله: [فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعاً], ب
الموانع والمعوقات عن الوصول إلى الهدف كما قال الشاعر:

تجري الرياح بما لا تشتهي السفن.

بل قد يكون بفعل الفرد نفسه من حيث لا يعلم, أو من نتائج عمله.

و[جَمْعاً], يمكن أن نفهم منه الهدف نفسه, أو أن نفهم منه جمع الناس
المستهدفين لنفس الهدف. وكأنه يريد المال فأصبح من الأثرياء أو بينهم.

إلى معانٍ أخرى محتملة للسياق, لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها.

ولا بد أن نلتفت إلى أن هذه السورة قد حفظت تناسقاً وسياقاً للقسم. وهو ي
ذلك مباشرة محكمة ذكرناها, وهو الإشارة والإشعار إلى الاثنينية بين القسم والم
أو قل: الإشارة إلى النتيجة بعد الانتهاء من المقدمة ثبوتاً وإثباتاً.

سؤال: ما هو معنى: [كَنُودٌ], في قوله تعالى: [إِنَّ الإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ]؟.

جواب: قال الراغب في المفردات[] : قوله تعالى: [إِنَّ الإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ]

أي كفور لنعمته كقولهم: أرض كنود إذا لم تنبت شيئاً. وأيده صاحب الميزان قال[]
الكفور.

أقول: وهو استعمال مجازي لطيف. والإشكال فيه: إنه حينئذ ينبغي أن يقال: ب
لكنود؛ لأننا نقول: كفور به لا كفور له.

فإن قلت: فإن استعمال اللام بمعنى الباء مجازاً محتمل.

قلت: هو محتمل, ولكنه لا يتعين إلا مع الانحصار, وسنبين أنه غير منح
فيتعين المعنى الحقيقي للام.

إذن, ليس المراد بالكنود الكفور.

نعم, هم فهموا ذلك من الأرض غير المنتجة, والكفار بمنزلتها. ولكنه مع ذ
ليس هذا معنى منحصراً. فإن الإنسان غير المنتج له عدة معاني:

الأول: إن الإنسان غير عفان لربه كالأرض التي لا تنبت شيئاً. من حيث
غني عن العالمين. كما في الدعاء[] : إلهي أنت الغني بذاتك أن يصل إليك النف
فكيف لا تكون غنياً عني.

الثاني: إن الإنسان قليل الطاعة. كما قال تعالى: [وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ
[وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً][] .

الثالث: إنه قليل الالتفات إلى الآخرة وكثير الغفلة عنها. كما قال تعا
عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ][] .

الرابع: إن الآية الكريمة لم تتعرض لمتعلق القلة, وإن الإنسان كنود من
جهة. بل تركت الباب مفتوحاً لأجل أن يكون يمكن أن يخطر على أي شيء

البال. فيمكن أن يقال: إن المراد قلة الاهتمام بأمور الدنيا وقلة الأخذ بزبرجها و
قربة إلى الله تعالى. ومعنى القربة مفهوم من قوله تعالى: [لِرَبِّهِ].

فإن قلت: فإنّ هذا لا يصح إلا للقليل, مع أنّ الألف واللام جنسيّة, فيدل
أتصاف الإنسان عون بالصفة, لا صحة منه. فيدل على فساد المعنى الرابع.

قلت: جوابه من عدة وجوه: منها:

أولاً:أن قيد الإنسان بالإنسان المهتم بآخرته. وهو دون من الدنيا ومن مص
الشخصيّة. إلا أنّ هذا الوجه على خلاف الأصل.

ثانياً: إنّ الإنسان له أطلاقان:

أحدهما: مطلق الإنسان. وله حصص كثيرة, كالعربي والهندي والمؤمن
والفاسق.

وثانيهما:الإنسان المطلق, وهو صنف واحد. وهم أولياء الله. وإن قسنا
إنسانيتهم إلى مطلق الإنسان كانت بمنزلة قياس الوجود للعدم. ومعه يمكن أن نك
الإنسان المطلق لا مطلق الإنسان.

فإن قلت: ولكن الألف واللام هنا جنسيّة فتشمل كل البشر.

قلنا: نعم جنسيّة, والألف واللام الجنسيّة تستوعب كل افراد مدخولها. فإ
من مدخولها الإنسان المطلق استوعبت أفراده وليس لها أن تستوعب كل افراد الإ

فالإنسان المطلق صفته أنه لربه كنود. وليس الكفار, كما عليه مشهور
المفسرين.فقد أراد المفسرون شراً وأردنا خيراً !!

وكذلك على الوجهين في قوله تعالى: [وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ].

فإنّ الخير يمكن فهمه على وجوه:

الأول: المال, وعليه المشهور. كما في قوله تعالى: [إِنْ تَرَكَ خَيْراً...][] , أي:
ثروة.

الثاني: مطلق الخير, كما أحتمله الطباطبائي حيث قال[] : "ولا يبعد أن
المراد بالخير مطلقه. ويكون المراد: أن حب الخير فطري للإنسان. ثم إنه يرى ع
الدنيا وزينتها خيراً, فتنجذب اليه نفسه, وينسيه ذلك ربه أن يشكره".

أقول: وهذا المعنى إن السياق غير مختص بالكفار والفجار, لأنّ كل الناس
مجبولون على ذلك. وكذلك الحال بناء على الوجه الأول. فيكون هناك تنافٍ بين
المشهور للآيتين. ولا يبقى وجه للإشارة بحب الكفار بالخصوص للمال, مع ح
له.

الثالث: الخير المطلق. وهو الله سبحانه. فانه عين الكمال وحقيقته. حت
بالخير في قوله تعالى: [فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظاً][] . على منافشة سبقت في سورة

فيكون المعنى: وإنه لحب الله لشديد. فيكون السياق دالا على الفضل
الفجار.

سؤال: ما هو معنى [شَهِيدٌ] في قوله تعالى: [وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ].

جوابه: إن فيه عدة أطروحات:

الأطروحة الأولى: ما عليه المشهور من أن الشهيد بمعنى الشاهد. قال في الميزان[] : فالمعنى: وان الإنسان على كفرانه بربه شاهد محتمل.

أقول: يعني: متحمل. فالآية تكون في معنى قوله تعالى: [بَلِ الإنسان عَ بَصِيرَة][] .

الأطروحة الثانية: إنّه بمعنى المقتول في سبيل الله. إما حقيقة, أي في جهادية صحيحة. أو قتله الشهوات والنزوات من نفسه.

فإن قلت: فإن هذا المعنى لا يناسب قوله: [عَلَى ذَلِكَ]. فيكون هذا قرينة ع المشهور. باعتبار أنه يصبح مرويه.

قلت: يمكن أن يكون معنى: [عَلَى ذَلِكَ]: إضافة على ذلك. أو إلى ذلك. فكأن معنى على معنى, أو مضمون إلى مضمون. فلا يكون الجار والمجرور متعلقاً بشه كما يناسب فهم المشهور. بل متعلقاً بمحذوف يعني علاوة على ذلك.

الأطروحة الثالثة: إنّه مشاهد لرحمة الله الخاصة مضافاً إلى الرحمة العامة.

الأطروحة الرابعة: إنّه مشاهد لما ذكر في السورة من أفعاله وأفعال غيره, كالعاديات والموريات وغيرها. إلا أنه يلزم على هذا الوجه أن تكون [عَلَى] بمعنى اللام.

الأطروحة الخامسة: إنّه بمعنى أداء الشهادة يوم القيامة لما رأى وسمع. فيكو شاهداً على نفسه وعلى غيره.

فهنا نرى, إنه قد انسجمت الآيات الثلاث, على بعض هذه الأطروحات, على أدارة الخير.

فإن قلت: إنّ هذا منافٍ مع القرائن الآتية وهي قوله تعالى: [أَفَلا يَعْلَمُ إذا ب وهو قايس التهديد, وهو ينافي ما قلناه من إرادة الخير, إذ لا حاجة معه إلى التهديد.

جوابه: إنّه بناء على فهمنا يكون الاستفهام إثباتياً لا استنكارياً. فلا

يعني: إنه يعلم ذلك كله, لا أنه جاهل به أو بمنزلة الجاهل.

سؤال: عن معنى قوله تعالى: [وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ].

جوابه: تقدم معنى الخير وحب الخير. وقد فسره المشهور, بأنه حب المال, شديد البخل به لزيادة حبه له.

ويرد عليه:

أولاً: إنّ حب الخير بالمال, قد يقتضي العكس. وهو زيادة التصدق به وإنفا

ثانياً: بالإمكان القول بأن الشديد ليس صفة للحب. وإلا لكان الأنسب ب أو (في) مع أنه استعمل اللام. وإنما هو شديد لأجل أو من أجل حب الخير. وأما (الباء) متعلق الشديد فمحذوف, ومضمونه أنه لا تأخذه في الله لومة لائم, يعني في الخ كان معناه.

سؤال: ما وه الوجه في استعمال: [مَا في الْقُبُورِ], بدل مَنْ في القبور. مع إن
المهم وه الحديث عن انبعاث الموتى, وهم مَنْ يعقل؟.

جواب: من وجوه ال كثرة:

أولاً: إنَّ الإنسان إنسان بما وه مم يعقل. ولكن المراد هنا أجسامهم و
أو جثامين التراب الحاصل من ذلك. وهذا ال تعقل.

ثانياً: إنَّ خروج الموتى يتم ببعثرة التراب في القبور إلى خارج مَنْ فيه
يفهم من السياق بالدلالة التضمنية ال المطابقيَّة, أي حرف القبور إلى خارج الموت

سؤال: وهل توقف قدرة الباري عز وجل على إخراج الموتى ببعثرة القب

جواب: من وجوه:

أولاً: إنَّ ذلك مما على مقتضى القانون الطبيعي والأسباب االعتياديَّة. ففي
بمنزلة المجاز. إذ ليس المقصود بعثرة القبور حقيقة بل مجرد إخراج الموتى.

ثانياً: إنَّ ذلك مبني على الفهم العرفي العام, وإن لم يكن على القانون

ثالثاً: إنَّ مجاز إذا لم نقل بالبعث النجسماني؛ لأنه ال حاجة إلى البعثرة

رابعاً: إنَّ مجاز من حيث إن أكثر البشر ال قبور لها. بل ال يوجد قبور
إطالقاً. وإنما يراد به إمكان تواجد بقايا تلك األجساد.

سؤال: لماذا تقدمت همزة على الفاء في قوله تعالى: [أَفَالَ يَعْلَمُ...]؟.

جواب: إنَّ أفصح في اللغة العربيَّة. كقوله تعالى: [أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُ

وَهُو...] . [أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ] . [أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ] . [أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ] . [
فرق في ذلك بين اإلثبات والنفي.

فإن قلت: لمجرد التوضيح: إنَّ (الفاء) متقدمة في قوله تعالى: [فَأَجَاءَهَا ا
إلى جِذْعِ النَّخْلَةِ] . فليكن هنا كذلك.

قلت: إنَّ الهمزة في المقيس عليه أصليَّة وليست استفهاميَّة. والمتقدم لل
عليه ال حمل أو المجيء على قهرها وعنه. جاء من (فيه مزيد)رباعي وهذا لألصليَّة ال
حمل. باعتبار أن المخاض يقهر المرأة ويزعجها.

سؤال: عن معنى (الفاء) في قوله تعالى: [أَفَالَ].

جواب: أطروحتان:

الأولى: إنها للتفريع إلعطاء النتيجة من قوله: [إِنَّ اإلنسان لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ]
نتيجة عقوبة وتهديد, على المشهور.

الثانية: إنَّها (فاء) جواب الشرط متقدمة. أكدها داخلة على قوله تعالى: [إِنَّ
رَبَّكَ]. أو إن جملة: [أَفَالَ يَعْلَمْ], جواب شرط متقدم.

وهذا واضح, ول ولو قلنا بضرورة دخول (الفاء), ولو باعتبار أنه أفصح, وال
األفصح اختياري.

وأما إذا لم نقل بضرورتها, وقلنا إن عدمها ال ينافي الفصاحة. أو قلنا إن
أن اختيار بعض ما ال يتفق مع الفصاحة. من باب: [مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْ

يعني حتى ما ينافي الفصاحة. إذن, يتعين أن تكون (الفاء) تفريعيةً, وظهور
ذلك, والشك في كونها شرطيةً.

سؤال: عن زمن العلم في قوله: [أَفَلَا يَعْلَمُ]؟.

جوابه: فيه عدة أطروحات من حيث الزمان:

الأولى: إنه يعلم بيوم القيامة في حينه. وهذا هو المناسب مع كونه كافراً
الآن, كما عليه المشهور.

الثانية: إنَّه يعلم بها الآن؛ لأنه مؤمن بيوم القيامة.

الثالثة: إنَّه خطاب للفساق المسلمين, يعني: كيف تذنب وأنت تعلم بيو

ولكل هذه الأطروحات صحيحة بمعنى من المعاني, لكنَّهم أجناس يختلفون في
ذلك, فالكافر تنطبق عليه الأطروحة الأولى والمؤمن تنطبق عليه الأطروحة الث
والفاسق الثالثة؛ لأن العلم من الأمور المشككة التي قد يحصل التدرج فيها.

سؤال: ما المراد بقوله تعالى: [وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ]؟.

جوابه: ما في الصدور هي النوايا والارتكازات والذكريات وغير ذلك, مما في
باطن النفس.

والمراد بالتحصيل إما ثبوتي وإما إثباتي. فما يحصل ثبوتاً هو بروز
من القوة إلى الفعل. وذلك عن طريق أسبابها في الدنيا. وأما الإثباتي, فهو بمع
التعرف عليه والتذكير به في الآخرة.

وأما عن الصدور فهي كوامن النفس ومحتوياتها. وإنما عبر بالجمع باعتبا
تعدد الأفراد المقصودين.

وليس الآن محل الكلام في التفريق بين القلب والصدر في القرآن الك
فرصة أخرى إن شاء الله تعالى. وإنما لنا الآن أن نعدهما بمعنى واحد, كما هو إحدى
الأطروحات. فيكون المراد بالصدور أحد معنيين:

أولاً: كوامن النفس اللاشعوريةً.

ثانياً: ما هو مخزون في الذاكرة.

فهنا مستويان من التفكير:

المستوى الأول: إنَّ الذاكرة من سنخ العقل, والعقل في الرأس عرفاً وليس
الصدر. وإنما في الصدر العواطف والكوامن.

المستوى الثاني: إنَّ الذاكرة مناسبة مع تحصيل الآخرة وحسابها؛ لأنه يت
هو مر عليه في الدنيا.

وفي الحديث[] : في الدنيا عمل ولا حساب وفي الآخرة حساب ولا عمل. إذن,
فمن الممكن جعل الصدور قرينة متصلة على كون المراد حصول التحصيل في

فإن قلت: فإن قوله تعالى: [وَبُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ]. قرينة قطعيةً على
في الآخرة؛ لأن بعثرة القبور تكون يومئذٍ,

قلت: يمكن المناقشة في ذلك بوجوه:

أولاً: إنّ الآية غير واضحة في أن البعث ثمرة التحصيل يكون في زمان وا
وإن كان لا يبعد أن تكون الإشارة إلى السابق لا اللاحق.

ثانياً: إنّه يمكن أن يكون للقبر معان أخرى, فإن صاحبه: وجود ما هو مخفي
وهو الميت ظهوره بعد المكنون. وكذلك كوامن النفس لا حركة فيها
ـ كالميت ـ فتخرج بالتمحيص. وكذلك الأذكار فإن المنسي بمنزلة الميت
فيظهر بالتذكر.

وحيث قلنا: إن الأقرب تحصيل ما في الصدور في الدنيا, فبعثرة القب
يكون بالمعنى المناسب لها.

ومن الواضح إن البعثرة من قبيل إزالة المانع في فرط العلة, والتحصيل
بمنزلة المعلول. فيكون الأول متقدماً على الثاني. وقوله: [يَوْمَئِذٍ], يدل على أن
كلا المعنيين يحدث في يوم واحد؛ لأن كلا المعنيين في يوم واحد عرفاً.

سؤال: أثاره الرازي في شماه العكبري حيث قال[]: كيف قال الله تعالى:
[إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ], مع إنه تعالى خبير بهم في كل زمان. فما هو الوجه في
تخصيص ذلك اليوم"؟.

جواب: ما ذكره في جوابه بقوله[]: معناه إن ربهم سبحانه مجازيهم يومئذٍ ع
أعمالهم. فالعلم مجاز من المجازات. ونظيره قوله تعالى: [أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ م
قُلُوبِهِمْ]. معناه يجازيهم على ما فيها؛ لأن علمه شامل لما في قلوب كل العباد. وي
منه قوله تعالى: [يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ].

أقول: أما أن السياق قياس المجاز فمعن. ولكن هذا يتم على أشكال عديدة:

أولاً: إنّه يقال عرفاً: إنّي أعلم ماذا أفعل, أي في ذلك المورد. فإنه وإن كان ي
دائماً ماذا أفعل إلا أن المراد إلى على قرينة يكون حديث معين, فهو بصدد مادام أنه
بذلك التخصيص.

ثانياً: إنّه يقال عرفاً: إنّي أعلم ماذا أفعل, أي في مقام العقوبة والتنكيل
واضح عرفاً, ومن الممكن حمل الآية عليه.

ثالثاً: أن يكون بتقدير مضاف, أو كلمة بين حرف الجر والضمير في ق
[بِهِمْ]. وهو استحقاقهم من الثواب والعقاب أو بمستواهم من الإيمان أو الكفر. غير أ
التقدير خلاف الأصل ولا يصار إليه إلا مع الانحصار.

رابعاً: إنّنا نقدر في المحل المشار إليه معنى مستواهم؛ لأن مستواهم عين
نفسهم. فإنه إذا علم بمستواهم علم بهم أنفسهم. ولا يحتاج إلى تقدير.

خامساً: ما قاله الرازي ـ كما سمعنا ـ من أن العلم بمعنى المجازات, مجازاً
لفظياً. فتصل إليه النوبة بعد غض النظر عن الوجوه السابقة. وهو وجه رديء؛
من مناقشة:

الأولى: إنّ ًالمستعمل ليس هو لفظ العلم ليكون مجازاً في المجازات بل: ا
الو ةمزالم بين دصق المجازات في تاايآلا ىرخألا وقصدها في هذه الآية لتعدد الما
والمعنى ال يكون مجازا, ًبل اللفظ.

الثانية: إنّ إذا كان خبيراً, بمعنى معاقب, لزم إستعمال (هم) ال [بِهِمْ]؛ ألن
العقاب يتعدى باللام.

اللهم إال أن يقال: باستعمال الحرف مجازاً أيضاً. فنبتلي بمجازين في ح
في التقدير تجوز واحد. بل ال حاجة إلى التقدير, كما قلنا؛ ألنه سبحانه يعلم
وهنا نكتة كالميةّ يحسن درجها إلى الإشارة إليها, فإنه وإن كان خبيراً بهم دائماً, إال أن
المراد هنا هو العلم المتجدد في عالم المحو والإثبات ال العلم الأزلي.

وهذا العلم المتجدد يحصل بعد تحول ما بالقوة إلى ما بالفعل نتيجة لل
والتمحيص, فيكون علماً بمعلول التمحيص, كما في قوله تعالى: [وَلَمَّا يَعْلَمِ ا
جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِين][] , فإذا أصبح صابراً كتب في الصابرين. وإذا
مجاهداً كتب في المجاهدين, وإن أصبح معانداً كتب في المعاندين.

وهكذا, فالعلم ينطبق على ما هو موجود فعال من قيود الزمان والمكان. وهو
المراد من يومئذٍ أو عندئذٍ, أي إنتاج التمحيص لمعلوله. فهو سبحانه خبير بمس
الذي هو نفس ذواتهم, كما قلنا وهذا كما ينطبق في الآخرة ينطبق في الدنيا أيض

***

لازلزلا ةروـــس

وفي تسميتها عدة أطروحات:

أولاً: الزلزلة, وهو المشهور. فان هناك لفظ الزلزلة غير موجود, إلا أن الا اهتدام

موجودة.

ثانياً: الزلزال, كما في بعض المصادر[] . وهو لفظ موجود في السورة مع ح

المضاف.

ثالثاً: السورة التي ذكر فيها الزلزال. إذا سرنا على حسب ما ذكره الشري

الرضي في مجازات القرآن.

رابعاً: [إذا زُلْزِلَت], يعني باللفظ الذي تبدأ به السورة.

خامساً: برقمها في المصحف السائد, وهو: 99.

سؤال: ما هو معنى الأرض في قوله تعالى: [إذا زُلْزِلَتِ الأرض زِلْزَالَهَا]. وما

المراد من زلزالها؟.

جواب: إنّ هنا عدة احتمالات. باعتبار انقسامات ثلاثة:

الانقسام الأول: إنّ الأرض هل يراد بها الأرض المادية المعهودة أو الأرض

المعنوية, باعتبار أن النفس أرضاً لها. وسماء فوقها. والشهوات سمومها العقل.

الانقسام الثاني: إن الزلزلة هل تحدث بقانون طبيعي أو بسبب غير طب

الانقسام الثالث: إنّها هل تتحرك بالزلزلة المجموع أم البعض؟

فتكون الاحتمالات ثمانية, حاصلة من ضرب الاثنين في نفسها ثلاث مرات:2×2

سنستعرض فيما يلي مجملها.

مقتضى فهم المشهور أن المراد من الأرض الكرة الأرضية, فيرد عليهم انه

سؤال: وهو أن الزلزلة المذكورة تشمل كل الأرض, أم بعضها؟ فإن كانت تشمل

الأرض كلها, فيرد عليه إشكالان.

الإشكال الأول: عدم تحقق ذلك تاريخياً.

الإشكال الثاني وهو الأهم: إنهم قالوا في علم الفلك: إن سبب عدم الإحساس

بحركة الأرض حول نفسها ونحو ذلك هو: إنّ الحركة فيها كلية وليس موضعية. وأ

إنها حركة مجموعية لمجموع الأرض وليست جزئية. ومن جملة مصاديقها: ما إذا كان

الإنسان راكباً في واسطة نقل, فانه لا يحس بحركتها ولا حركته, مع كونهما متح

واقعاً.

فإذا عرفنا ذلك, فإن الزلزلة إذا أصابت كل الأرض, فستكون حركتها كل

يحسُّ بها مهما كانت سريعة. هذا مضافاً إلى وجود الجاذبية, ووضوح أن الأرض حين

تتحرك مع طبقاتها الهوائية وليس واحدة. وهذا يعني عدم الإحساس بالحركة.

ومعه يتعين على المشهور أن تكون حركة الزلزلة في جزء الأرض لا

الجميع. في حين إنه يفهم من الأرض كل الأرض لا الجزء. فيقع في تهافت واس

فلابد من عرض الأمر بشكل آخر.

الفهم الأول: إن المراد من الأرض مجموع الأرض, ومن الزلزلة حركتها حول
نفسها طبيعياً.

إلا أنه لا يتم لأمرين:

أحدهما: إنّ السياق سياق التهويل والتهديد, وهذه الحركة فاقدة لذلك.

ثانيهما: إنّ السياق سياق دال على أن هذه الحركة لم تحدث لحد الآن, وإن الت
قائم على حصولها في المستقبل. كما هو المستفاد من قوله تعالى: [إذا زُلْزِلَت]
هذه الحركة متحققة فعلاً.

الفهم الثاني: أن يكون المراد الزلازل الاعتيادية لجزء من الأرض.

ويرد عليه كل الإشكالين السابقين, ومضافاً إلى إمكان القول: بأن المرا
الأرض كلها لا جزءها, ولو باعتبار أن الأصل في الألف واللام الجنسية العهدية,
فتأمل.

الفهم الثالث: أن يراد تحرك الأرض كلها بشكل غير معهود كما لو كانت ت
ونحو ذلك. وبهذا تندفع الإشكالات الواردة على الفهمين السابقين. مع إمكان عد
السياق يدل على حدوثه بالمعجزة, لا القانون الطبيعي. ويكون هذا الفهم مؤيداً
بحدوثه عند يوم القيامة.

الفهم الرابع: أن يراد تحرك بعض الأرض بشكل غير معهود.

ويرد عليه مضافاً إلى ما قلناه في الأشكال على الفهم الثاني, وجهان آخران:

الأول: إن قوله: [زِلْزَالَهَا] يشعر بأن الزلزال المشار إليه هو زلزال عظيم.
بحيث تكون سنة البقاء إليه كالعدم. وهذا كما يكون قرينة على عدم إرادة الزلز
الاعتيادية, يكون قرينة أيضاً على عدم كونه في جزء بسيط من الأرض, وإن لم
اعتيادياً؛ لأنه على كلا التقديرين لا يتصف بتلك الصفة.

الثاني: قوله: [وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا], مشعر بأن ذلك نتيجة الزلزال,
والزلزال الموضعي لا ينتج مثل ذلك, بل يحصل هذا وجهاً لمناقشة عدد من الوجوه
السابقة أيضاً.

الفهم الخامس: أن يكون المراد بالأرض, الأرض المعنوية وهي أرض النفس.

فإن قلت: وما ربط ذلك بالزلزلة؟.

قلت: أن نفهم منها الزلزلة المعنوية, فإن النفس تتزلزل عند البلاء الد
ذلك في المرور قد بشر الأفراد كل وعلى غيرها. والشكوك والغضب والحزن والفرح

ومعه فيكون المراد من قوله تعالى: [وَقَالَ الإنسان مَا لَهَا], يعني صاحب تلك
النفس وحاملها.

فإن قلت: إنّنا نعرف أن المراد الإشارة إلى زلزال رئيسي عظيم الأهمية, ب
لدى النفس شيء من هذا القبيل؟.

قلت: نعم, ولذلك عدة مصاديق أوضحها ما يحدث حالة الاحتضار, فتخرج
الأرض أثقالها وهو البدن ويقول المحتضر مالها. ولماذا حصل الألم إلى هذه الدرجة؟

فإن قلت: فإن حمل اللفظ, وهو الأرض على الأرض المعنويةّ, مجاز, وهو منافٍ لأصالة الحقيقة.

قلنا: نعم, إلا أن استعمال القواعد اللغويّة العامة في الفهم المعنوي للقر في محله.

الفهم السادس: أن نفهم من الأرض: ما على الأرض لا الأرض نفسها, أي أن نفهم الجانب الاجتماعي والإنساني من الأرض. كما قال تعالى: [وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ][] , أهل القرية, بصفتهم متضمنين في معنى القريةّ نفسها, فالأرض متضمنة ل

وفي هذا الفهم, عن المراد زلزلت المجتمع بالبلاء الدنيوي, أو بأي شيء الله تعالى. وأخرجت الأرض أثقالها, وهو سقوط المهمين في المجتمع, وقال الإنس مالها, وهم أفراد المجتمع.

ولكن لماذا يعبر بالزلزال هنا؟.

وذلك لأحد وجوه:

الأول: إنّ البلاء يوجب كثرة حركة الأفراد, إما خوفاً أو لقضاء حاجاتهم الآن ونحو ذلك.

الثاني: إنّ كثرة الحركة هذه توجب حركة في القشرة الأرضيةّ, وإن كانت فهي تشبه الزلزلة من هذه الناحيةّ.

الثالث: إنّ أرض النفوس كلها تتزلزل من الناحيةّ النفسيةّ على العموم.

فإن قلت: فإننا استفدنا من الآية الكريمة أن المراد الإشارة إلى زلزال رئ للأرض, فلا ينطبق على هذا الفهم, وخاصة على الوجه الثاني حيث لا يصلح ف الأرض إلا حركة قليلة.

قلت: نعم, لابد أن يكون المراد حصول بلاء رئيسي في المجتمع أو في المجتمعات أو في البشريةّ, ولو باعتبار إشراط يوم القيامة.

وأما قصة القشرة الأرضيةّ, فهي خارجة موضوعاً, بعد أن نقلنا ـ بناء على هذا الفهم ـ معنى الزلزال من الأرض إلى المجتمع.

سؤال: ما هو معنى [أَخْرَجَتِ], في قوله تعالى: [وَأَخْرَجَتِ الأرض أَثْقَالَهَا]؟.

جوابه: إحدى أطروحتين ـ على الأقل ـ:

الأولى: إنهّا تخلصت وتضفرو تلفظ أثقالها, كأن شيئاً مزعجاً كان في فأخرجته. وهذا هو الأوفق بالفهم المشهوري.

الثانية: إنهّا أبرزت وبينت ذلك؛ لأجل مصلحة وحكمة إلهيةّ.وأوضح مصادي ذلك هو إخراجها للكنوز والمعادن عند ظهور الإمام المنتظر سلام الله عليه[] .

فهو إظهار لطيف وليس مزعجاً.

سؤال: ما هي الأثقال التي تخرجها الأرض يومئذٍ؟.

جوابه: إنّ فيها عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: الموتى. كما رجحه الطباطبائي في الميزان[] .
ويرد عليه: إنّ الله تعالى هو الذي يبعث مَنْ في القبور. ولا دخل للأرض
ونسبة الإخراج تكون للفاعل لا للمكان. وإلا كان مجازاً والأصل التمسك ب
الحقيقي.

هذا, مضافاً إلى إننا نسأل هل أن عودة الموتى تتوقف على زلزلة من هذا
القبيل؟.

نقول:

أولاً: إنّ قدرته سبحانه لا تتوقف على ذلك على ذلك.

ثانياً: إنّ أكثر الموتى من البشرية ليس لهم جثث, بل قد اختلطت أجسام
بالرمال. وحصول الزلزلة ليس سبباً لإعادة الرمل جسماً. إلا إذا قلنا: إن ذلك مما ي
بقدرة الله تعالى. فإذا أخذنا قدرة الله بنظر الاعتبار, فلا حاجة إلى الزلزلة.

اللهم إلا أن يقال: إنّ المراد أن الأرض تتفتق عن جثث الموتى إلى الحياة,
في عبر عن هذا التفتق أو التفتح بالزلزلة. ولكنّه ليس هو المعنى الحقيقي
حال.

إلا أن يكون نظير قوله تعالى: [اهْتَزّتْ وَرَبَتْ][] . لحصول اهتزاز التراب
بخروج النبات من البذر. إلا أن معنى الزلزلة غير ذلك بالوضوح الحقيقي.

الاحتمال الثاني للأثقال: المعادن والكنوز.

وهذا المعنى مشهور أيضاً وله عدة تطبيقات:

1- مرة فهم على استخراج المعادن من الأرض من قبل البشر. وإنما نس
إلى الأرض باعتبارها مكاناً للتعدين. إلا أنه لا يناسب السياق العام, كما هو واض
وأوضح من ذلك إنها غير مسبوقة بالزلزلة.

2- ما ورد من أن الأرض تلقي بأفلاذ أكبادها من الذهب والفضة عند ظهور
المهدي 👎[] .

ويرد عليه ما أوردناه على الأول. مع إن كليهما غير مرتبط بيوم القيامة. كم
عليه المشهور من أن سياق السورة كله مرتبط به.

3- إن المشهور يقول: إنّ الزلزلة يوم القيامة تخرج المعادن من جوف الأرض
وتطرحها على الأرض, كما فهموا من السياق. ولعل بعض التقريبات تدل على ع
الحكمة من ذلك وكونه لغواً, والغل والا يصدر من الحكيم إلا إثباتاً والا ثبوتاً.

مضافاً إلى كنكتة أخرى لا ينبغي إهمالها, وهي: إنّ سياق الآيات حسب فهم
المشهور: إنّ كلاً من الموتى والمعادن تخرج بنفس الزلزلة.

ونحن نلاحظ إن هذا يحتاج إلى معجزتين ولا تكفي معجزة واحدة. فإذا أخرج
الأرض المعادن, فكيف سيكون إخراج الموتى؟ وعندئذٍ لابد من مضاعفة المعجزة,
حاجة إلى ذلك فيكون عبثاً أو لغواً. وإنما يؤمذٍئذٍ هو إخراج الموتى فقط.

أو نقول: إنّ المعادن فسها متكونة من جثث الموتى. إما باعتبار التعبي
عن الجثث بكونها معادن, أو إن بعض المعادن متكونة من الجثث, كما قيل في ال
من كونه متكوناً من أجساد متحللة من الحيوانات والبشر من ملايين السنين, تح
الضغط والحرارة الباطنيّة العاليّة.

إلا أن ذلك يقتضي تحول المعادن إلى أجساد بشريّة لدى الإخراج إلى سطح
الأرض. ومعه لن تجد معادن خارجة. وهذا ينافي الوجه الخاص بإخراج المعادن.

الاحتمال الثالث للأثقال: إنها أما تخرج على وجه ما من سكان ونباتات وحيوان
فإن الثقل عرفاً يكون على الشيء أو على سطح الأرض في ال باطن. ويؤيده
تعالى: [وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ][] , أي أصبحت خاليّة منها, إذا أعرضت عنها ولفظ

الاحتمال الرابع: أن يكون الثقل ثقل الذنوب والمسؤوليّة وثقل استحقاق

ويؤيده قوله تعالى: [يَوْمَ تُبَدَّلُ الأرْضُ غَيْرَ الأرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ][] . أي: أصبحت أ

لم يذنب عليها إنسان كما ورد[] . كأن الأرض هي السبب في التنظيف من الذنوب

الاحتمال الخامس: أن يكون المراد: الظلم المعنوي الناتج من الذنب أو المنت

له, وهو القصور والتقصير. كما في قوله تعالى: [وَأَشْرَقَتِ الأرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا][]
فيتحول الظلم إلى النور بعد إلقاء الثقل والتخلص منه.

الاحتمال السادس: التخلص من العيوب بحصول الكمال.

الاحتمال السابع: الأعمال.

فإن قلت: له أنه نتيجة للزلزلة؟ قلت نعم, فإننا إنما نتحرك للعمل الر
العاطفة الحقيقيّة.

فإن قلنا: إنّ [أَخْرَجَتِ] بمعنى لفظت أو رفضت. فتكون الأعمال مرفوضة
أحد شكلين:

أحدهما: أن نقول: إنّ الإنسان قد يكون في حالة يأس من نفع الآخرين وإفادت
له وقضاء حاجته, فيكون خاماً لا نشاط له.

ثانيهما: أن نقول: إنّ الإنسان يكون في درجة من التكامل المعنوي. فلا يق
طاعاته لله عز وجل, وإنما يقدم ذنوبه فقط. ويحس أنه في تقصير مستمر.

وان قلنا: إنّ [أَخْرَجَتِ], أي أبرزت. وكان المراد من الأثقال: الأعمال ــ كما
عليه هذا الوجه ــ كان هذا على ضد الشكل السابق. وهو أن الفرد يشعر بطاعاته أما
الله سبحانه وأمام خلقه, وانه تحمل المصاعب والبلاء في سبيل ذلك, فهو يربي
ويفتخر بها.

الاحتمال الثامن: أن يكون [أَخْرَجَتِ], بمعنى أبرزت, على معنى أنها أخرجت
وهيئة تاريخها بعد ظهور. ويكون ذلك نتيجة لزلزلة البلاء السابق عليه.

وهذا المعنى للانطباق على الأيام الكبيرة عموماً, كظهور الإسلام الم
الباء الجاهليّة وعبادة الأصنام, أو دخول الجنة المسبوق بالبلاء يوم القيامة.

الاحتمال التاسع: أن تكون ارض النفس قد أبرزت كوامنها بالاختبار
والتمحيص. وتلك الكوامن قد تكون هي الإيمان والطاعات, وقد تكون هي الفسق
والنفاق.

فان قلت: إنّ كل هذه الأمور ليس لها ثقل حتى المادي منها, كالمعادن والموت
والسكان؛ لأن الثقل العرفي هو المحسوس بالحمل أو النزول ونحو ذلك. وليس هذا م
قلت: يكفي الصدق العرفي للثقل, ويظهر ذلك بتقدير الحمل أو حصو
فان قلت: الذنوب والظلمة والمسؤولية أيضاً ليس لها ثقل. مع أن نص الآ
على وجود الثقل. فتكون قرينة متصلة على نفي كل هذه المعاني وتبقى المع
المشهورية.

ويؤيد ذلك: إنّ بعض الأمور المادية أيضاً ليس لها وزن في حالة وجودها
الأصلي في الطبيعة, فكأن وزنها صفر.

قلت: إن هذا لا يعني التنزل عن الإدراك المعنوي لثقل تلك الأمور الم
إليها. مهما كان ظهورها العرفي ضعيفاً.

سؤال: لماذا يقول الإنسان مالها؟.

جوابه: إن قوله: [وَقَالَ الإنسان مَا لَهَا], استفهام يراد به الاحتجاج أو يدل ع
حصول الدهشة, كما عليه المشهور. وهو يعني أن الأمور غير المتوقعة أو الرديئة ول
الحسنة, وهذا قابل للمناقشة من وجوه:

أولاً: إنّ الأمور الحسنة أحياناً لا تكون متوقعة, فتثير الدهشة, وإن لم تث
الاحتجاج.

ثانياً: احتمال أن يراد الاستفهام عن استحقاق النفس لطلبها من الله س
ثالثاً: إنه استفهام استنكاري للاستحقاق يراد به نفيه.

رابعاً: أن تكون [مَا] نافية فهي نفي الاستحقاق, يعني مالها شيء.

فان قلت: هذا لا ربط له بالزلزلة.

قلت: إن فهمنا من الأرض: الأرض العرفية, فان السؤال يأتي بعد الزلزلة
قل: نتيجة للزلزلة.

وإن فهمنا من الأرض: الأرض المعنوية, فان السؤال يمكن أن يكون خلال
التزلزل ويمكن أن يكون بعده.

إن قلت: إنّ [مَا] نافية وليست استفهامية.

قلت: بل يتعين كونها استفهامية؛ لأن النافية:

أولاً: خلاف السياق.

ثانياً: على خلاف أصالة عدم التقدير؛ لأن التقدير: ما الذي لها. أو ما الذي
يكون لها. فالجار والمجرور متعلق بمحذوف خبر. والمبتدأ محذوف أيضاً, فنحت
تقدير, بخلاف كونها استفهامية, بحيث تصلح بنفسها أن تكون مبتدأ.

فان قلت: فهي موصولة, أي وقال الإنسان: ما هو الذي لها.

قلت: فتكون: إما مبتدأ وخبرها مقدر وتقديره: ثابتة أو متحقق أو تكون
أي وقال الإنسان الذي لها.

وهذا على خلاف مشهور اللغويين إضافة مقول القول, مع إن المفروض ثبوت
وكل هذه القرائن تدل على إنها ليست نافية ولا موصولة.

سؤال: من هو المتسائل في قوله: [مَالَهَا]؟.

جوابه: الإنسان. وينقسم إلى أقسام:

أولاً: مطلق الإنسان, أو عمومه. وهو ما فهمه المشهور.

ثانياً: الإنسان المطلق.

ثالثاً: المبتلى بالزلزلة.

رابعاً: المشاهد لها, وإن لم يكن مبتلى بها.

أما الإنسان المطلق فهو المتكامل بعد أن طهر نفسه وأخرج أثقالها, فهو
يتساءل عن استحقاق نفسه. فيجيبه الله سبحانه بمقدار استحقاقها. كما قال
[ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ][] . والله تعالى كريم لا بخل في ساحته.

وأما مطلق الإنسان فإن فهمنا من الأرض: الأرض المادية فإنه يسأل عن العل
المادية والسبب للزلزلة. أو عن العلة الغائية لها, وإنها بأي حكمة حصلت. أو إنه
عن الحكمة بصفته معترضاً على ذلك. والعياذ بالله.

وإذا فهمنا من الأرض: الأرض المعنوية, وهي الفرد الاعتيادي دائمة التزلز
كثرة الشكوك والظنون والفتن. كما قال في الدعاء[] : فإن الشكوك والظنون لواقح الفت
وفصل المنائح والمنن. فهو يتساءل عن سبب ذلك. إذا كان هو المبتلى بها.

أما إذا كان المتسائل هو المشاهد لها, فله عدة أمثلة:

منها: إنّ الإنسان المطلق يتساءل عن سبب كفر الكفار آسفاً عليه. كما و
الحسين, كان يبكي لحال أعدائه[] .

ومنها: إنّ مطلق الإنسان يتساءل عن حال صاحبه (الإنسان المطلق) باعتبار
أنه متخلف ورجعي ومتقوقع لا يريد إلا مصلحة نفسه.

ومنها: قول الملائكة: [مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ][] . فهم معترضون على الكفار
والفجرة بوصولهم إلى هذا الدرك, مع إن الله أهلهم بالخلقة للوجود في أعلى عليي
قال تعالى: [أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ][] . وقد يكون ا
هو المتسائل بدل الملائكة.

قوله تعالى: [يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا].

حدث, يتعدى بالباء إلى المفعول الثاني لا بنفسه. والأخبار هنا بمنزل
الثاني. وأما الأول فمحذوف, فاحتاجت الأخبار إلى الباء.

فهي لا تحدث الأخبار نفسها, وإنما تحدث بأخبارها, فتكون هنا أكثر من
أطروحة:

ص الأولى: إنّ [أَخْبَارَهَا] منصوب بنزع الخافض على اعتبار إن مقتضى الأص
وجوده.
ًازاجم لعج هنإ الإ ,ةقيقح ًادحاو ًالوعفم بصني ناك نإو [تُحَدِّثُ] نأ:ةيناثلا
نابصا ًلمفعولين. ولا ضير في ذلك.
باوجلا رد ادارملا نوكيف .حيرص اهيلع ةقباسلا ةيآلاب ةيآلا هذه طابترا
السؤال السابق: [مَا لَهَا]؟.
سؤال:ما المراد بالأخبار؟.
جوابه: إنّ في ذلك عدة أطروحات:
الأولى: إنّها تحدث عن سبب حصول ما يسأل عنه: وذلك إنه حصل بسبب
الوحي [بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا], أي بان تتزلزل.
الثانية: إن الأرض تحدث الأخبار الحاصلة فيها من الحوادث الموجودة في
الحال والماضي.
ن مضمون عن النظر بغض ,ًالامجإ يحولا اهل لصح دق هنأ هربخت اهّنإ :ةثلاثلا
وأسلوب الأخبار منقسم إلى تقسيمين:
التقسيم الأول: إنّها تتحدث بلسان المقال والنطق وأنها تتحدث بلسان ا
وهذا احتمال ينفع المستوى الثقافي المادي الذي يستبعد حصول النطق والكلا
إنّها تنطق بلسان الحال, أي تعرف من المعالم اماتها أوصافها.
التقسيم الثاني: إنّ الحديث أو النطق إما أن يكون بشكل موضوعي, أي إنه ي
مجرد درج لحال: إنّ صح لذا أوكذا!, وإما أن يكون هذا الشرح مقترنا ًبلسان الإق
والمذلة أمام الله سبحانه, وليس مجرد كونه شرحا ًموضوعيا ًا.
الوجوه الإعرابيّة:
قال العكبري[]: عامل إذا في جوابها, وهو قوله تعالى:[تُحَدِّثُ] أو [يَصْدُرُ].
أقول: وتعليقنا على ذلك بأمور:
أولا: إنّ المشهور على أن [إِذَا] ظرف يحتاج إلى متعلق أو عامل كما أشار
العكبري[] , إلا أن ذلك لا يخلو من إشكال؛لأن[إِذَا] حرف, والحرف لا محل له من
الأعراب, فلا يحتاج إلى متعلق.وإذا كانت إسما ًلم تحتاج إلى متعلق أيضا ً, ب
مبتدأ, والجملة الشرطيّة خبرها.
أو نقول: إنّها لا محل لها من الإعراب؛لأن لها الصدارة في الكلام, وكل ما لا
محل له لا يحتاج إلى متعلق وإن كان أسما ً.
ثانيا ً: إنّه بعد التنزل عن الأمر الأول, والقول: إن [إِذَا] أسم أو ظرف. فان المت
[تُحَدِّثُ]تعلقت إذا وإن الظرف من رتبة سابق أن يكون ينبغي - فهمي - بحسب -
أو[يَصْدُرُ], كما قال العكبري, تكون متعلقة بمتأخر لفظا ًورتبة؛لأن الكل منهما
شرط. وجواب الشرط متأخر رتبة عن أداة الشرط لا محالة. وهو متأخر لفظا ًأيضا ً.
بل إن هذين الفعلين المحتملين, متأخران عن[إِذَا] رتبتين لا رتبة واحدة
ولكن إذا أراد لوقوعهما في جواب الشرط,, وهو متأخر عن فعله المتأخر عن الأداة.

الأمر بين الجملتين على أنها جزاء الشرط تقدمت المتقدمة؛ لأنها أسبق رتبة م
الأخرى.

فان قلت: إنّ هناك إشكالا آخر, على تعليق [إذا] بهذين الفعلين؛ لأنهما عمل
عدة معمولات كالمفعول به والحال. كما هو واضح لمن يقرأ الآية الكريمة, ولا يمك
للفعل الواحد أن تتعلق به عدة معمولات. إذن, لا يمكن أن تتعلق [إذا] بأيٍّ منهما.

قلت: بل يمكن القول بالجواز, وإنّ الفعل قد يعمل عدة أمور دفعة واحدة. و
مانع من ذلك نحويا. نعم, لو أخذنا ذلك من جانب فلسفي أمتنع, لقاعدة: إنّ الواحد
لا يصدر منه إلّا الواحد.

سؤال: ما هو جواب الشرط لـ [إذا]؟.

جوابه: هو قوله تعالى: [يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا].

فإن قلت: إنّه لا يمكن فيها ذلك؛ لأن جواب الشرط مصدّر بالفاء. في حين ي
فالقاعدة له. وكان ينبغي أن يقول: فيومئذ تحدث أخبارها, ولو كان جوابا.

قلت: أولا: لعلها موجودة في بعض القراءات. ولا يخلّ وجودها بالسياق الق
وجماليته.

ثانيا: إنّ الوحي نزل بدون الفاء في جواب الشرط, فيكون حجة على العدم
الأخذ بالنطق القرآني أولى من الأخذ بلسان العرب.

ثالثا: إنّ هناك من الموارد ما لا يقع الفاء في جواب الشرط, ومنه الفعل
المضارع الواقع في الآية, وهو [تُحَدِّثُ].

رابعا: مع التنزل عن ذلك وفرض إصرار النحويين على وجود الفاء. نقو
إنها حذفت من أجل مصلحة المورد. ومع إمكان أن تدخل على الكلمات
كلها: يومئذ, تحدث, أخبارها.

أما الأخيرة فواضح, وأما [يَوْمَئِذٍ]؛ فلأنها فضلة وليست جملة, وأما [تُحَدِّثُ]
فلأن دخول الفاء فيها مضر بحصة السياق القرآني كما هو معلوم. كما أنّ تقديم
فيقبح في السياق أيضا, فيتعين حذف الفاء.

خامسا: أن نقول: إنّ جواب الشرط غير هذه الآية المذكورة, بل هو الآية
الأسبق منها, وهي قوله تعالى: [وَقَالَ الإِنسَانُ مَا لَهَا].

فان قلت: إنّها أيضا محذوفة الفاء, في جواب الشرط.

قلت: يأتي هنا بعض ما قلناه هناك, مضافا إلى القول: إنّ الواو هنا زائدة أو
بمعنى الفاء.

ثم أضاف العكبري قوله: [يَوْمَئِذٍ] بدل من [إذا], وقيل التقدير أذكر إذا زلـ
فعلى هذا يجوز أن يكون [يَوْمَئِذٍ] معمولا لـ[تُحَدِّثُ] وأن يكون بدلا.

أقول: إذا كانت ظرفا متعلقا بمحذوف وهو أذكر وغير متعلقة بـ[تُحَدِّثُ]. ص
أن يتعلق [يَوْمَئِذٍ] بـ[تُحَدِّثُ]. أما إذا كانت متعلقة بـ[تُحَدِّثُ]. فلا يصح أن يكو
متعلقا بها؛ لأن الفعل الواحد لا ينصب ظرفين في رتبة واحدة, حسب وجهة نظ
العكبري.

وجواب ذلك من وجهتين:

الوجهة الأولى: النقاش في الصغرى وذلك إن العكبري أصل, أعتبر [يَوْمَئِذٍ] بدل من[إِذَا], فيكون الظرف المتعلق واحداً وهو [إِذَا].

الوجهة الثانية: النقاش في الكبرى, وذلك إننا قلنا فيما سبق ان مقتضى كلام النحويين ان الفعل يكون عاملاً لعدة معمولات فعدة واحدة, كمعرفه للفاعل وللمفعول وكونه متعلقاً للجار والمجرور ونحو ذلك.

نعم, و هو ال يعمل عملين من جنس واحد, وفي رتبة واحدة, كما لو رفع فاعلين أو نصب مفعولين أو تعدى إلى جارين ومجرورين.

وإذا تم ذلك, لم يكن [يَوْمَئِذٍ] متعلقاً بـ [تُحَدِّثُ]؛ لأن ال كان من إذا ويومئذ ظرف بنو واحدة ورتبة واحدة, بعد التنزل عن كونه بدلاً, كما في الوجه الأول.

وقال العكبري: [يَوْمَئِذٍ] بدل من إذا. يعني مرجعهما في معنى واحد ومحصل واحد. وأكمنهما بمنزلة ظرف واحد؛ لأن يومئذ يحتوي على تنوين التعويض, ومرجع إلى معنى إذا وإذ يعني: يوم إذ زلزلت الأرض زلزالها. فرجع إذ إلى تكرار السابق بلفظه ووجهه.

ثم قال العكبري[] : [بِأَنَّ رَبَّكَ], الباء تتعلق بـ [تُحَدِّثُ], أي تحدث الأرض بما أوحى, وقيل هي زائدة و[أَنَّ] بدل من [أَخْبَارَهَا], و[لَهَا] بمعنى إليها, وقيل: [أَوْحَى] يتعدى باللام تارة وبإلى أخرى.

أقول: فيكون المعنى تحدث الأرض بما أوحى الله تعالى لها من الأمور. فهذا من ذلك: إنه يتعلق بـ [تُحَدِّثُ] سنخين من المتعلق: الظرف والجار والمجرور. أو سواء كان الباء في [بِأَنَّ] زائدة أم سببيّة.

وقوله: وقيل هي زائدة يعني كون الباء بمنزلة العدم, بمعنى أنها تحدث أن أوحى لها.

وقوله: و[أَنَّ] بدل من [أَخْبَارَهَا], يعني: إنّ المصدر المؤول من [أَنَّ] ومدخولها هو البدل.

فان قلت: إنّ [أَوْحَى] تتعدى بالى ال باللام كقوله تعالى: [ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ][] . وقوله: [فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى][] . وغير ذلك. في حين أنها متعديّة هنا باللام, في [لَهَا].

قلت: ذلك من وجوه:

أولاً: ما ذكره العكبري[] , من: [لَهَا] بمعنى إليها.كما سبق.

ثانياً: ما نقله العكبري بقوله[]: وقيل أوحى يتعدى باللام تارة وبـ(إلى)

ثالثاً: إنّ [أَوْحَى] تتعدى بـ(الى) أو ما يقوم مقامها حقيقةً أو مجازاً, بناءً على اختاره من إمكان الاستعمال المجازي في الحرف.

رابعاً: إنّ معنى اللام غير معنى إلى. فمعنى أوحى إليها إنها هي السامعة للوحي. وإما أوحى لها فبمعنى: أوحي لأجل مصلحتها. ولكن إلى من يكون الوحي؟

في اذهو .هريغ وأ (لييئرج)ك ,يلاعلا قلخلا ضعب ىلا هلعلو .ةيآلا يف لمجم اذهف
معنى المحتمل.

وقوله تعالى: [بِأَنَّ رَبَّكَ] الباء يفيد التكلم, أي إن الأرض تحدث بوجوب دو
أو ببسب يلوحل وا انه وأ تلزلزت ببسب يلوحلا اما ,الاثتما وأ خشوعاً. فيكون نح
.اذكهو ,لزلزتلل وأ .انها يوحي اهل وتحدث اخبارها بعد أن يتم التزلزل نع رذتاعا

قال الطباطبائي في الميزان[]: وقد اشتد الخلاف بينهم في معنى تحدي
الأرض بالوحي, أو هو بإعطاء الحياة والشعور للأرض الميتة حتى تخبر بما وقع
وقول: قال الفسلافة: إن الجماد ليس ميتاً بهذا المعنى. بل يمكن سماعه وج
وقالوا أيضاً: إنّ الصفات من العلم والقدرة والحياة, هي من لوازم الوجود, فه
تحقق بتحققه. وكلما كان الوجود أعلى, وأهم وأشرف, كانت هذه الصفات أوضح.
وكلما كان أدنى كانت هذه الصفات أقل وأضعف, حتى لا يكاد يكون مدركاً لنا, كما
الجمادات, إذن فالأرض بصفتها موجودة, يمكن أن تسمع وان تتحدث.

وأضاف الطباطبائي[] : أو يخلق صوت عندها, وعدّ ذلك تكليماً منها.
أقول: هذا بعد التنزل عن الرأي الأول, واعتبار الأرض ميتة. ولكن صوتاً م
يخلقه الله في أرجائها. ونوع هذا الصوت كالصوت الذي أوجده الله سبحانه في ا
لموسى ☟. وهو قوله تعالى: [يا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ][] .
وقول الطباطبائي: إنها تحدث مجازاً لا حقيق: يعني, منها تكليماً وعدّ ذلك

ويرد عليه: إنّ مَن يسمع ذلك الصوت؟ فانه حسب سلسلة تفكير المشهور
يحصل في اشراط الساعة, وأن الأرض تخرج أثقالها وكل الناس يموتون يومئذ
يسمع؟ والصوت بدون سامع لغو!!.

قلت: إن المشهور يرى, إنه بعد النفخة الأولى في الصور, فان جميع الخل
الملائكة وبشر وجن يموتون [وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ][] , فهل الله وه
المتحدِّث, وهو يعلم بذلك بالأعلم الأزلي. ولا حاجة له إلى هذا الحديث؟.
إذا سرنا بهذا التفسير, فالإمكان القول: انه يحصل بعد النفخة الثانية ن
الحياة. فحينئذٍ تخرج الأرض أثقالها وتحدث أخبارها. وهم الذين يسمعون.

وأضاف الطباطبائي في الميزان إلى عبارته السابقة[] : أو الدلالتها بلس
بما وقع فيها من الأعمال الخ.

وحسب فهمي: إن السيد ☜: يعدم الأطروحة الأولى بروايات وردت في
البحث الروائي وان لم يصرح بذلك. قال[] : ولا محل لهذا الخلاف بعد ما سمعت
أن الحجة تتم على أحد بهذا النوع من الشهادة, انتهى.

إن الآيات القرآنية تنص على أن كثيراً من ظواهر الطبيعة, قابلة للإدراك
تعالى: [وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ][] . وقوله سبحانه:[وَإِنْ مِ
إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ][] . وقوله جل جلاله: [إِنَّا عَرَضْنَا الْ

عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا][] . وقوله تعال
[وَأَوْحَى رَبُّكَ إلى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ... إل
آخر الآية][] . وهذا كله يعدم الفكرة الفلسفيَّة الآنفة الذكر.

وأما عدم تماميَّة الحجة بهذا النوع من الشهادة, كما أشار الطباطبائي, فهو غي
صحيح؛ لأن المفروض أن الدلالة كاملة بحيث يحصل منها العلم أو الاطمئنان, ف
تكون حجة؟.

فان قلت: إنّ الوحي مختص بالنبوة, والأرض ليست كذلك.

قلت: ليس الوحي منحصراً بالأنبياء يقيناً. بدليل قوله تعالى: [وَأَوْحَ
النَّحْلِ][] . [وَأَوْحَيْنَا إلى أُمِّ مُوسَى][] . وفي الروايات المستفيضة: إن الوحي ينز
أناس ليسوا رسلاً, كأمير المؤمنين والزهراء والحسنين والمهدي ☝[] وهذا يكفي.

بل إن وزنه حاصل حتى على الحيوانات, كما صرح به القرآن الكريم. إذن
فلا غرابة أن تكون الأرض موحى لها.

ويدعم قول أمير المؤمنين 👎[] : أما بعد فان الأمر ينزل من السماء إلى
الأرض كقطر المطر إلى كل نفس بما قسم لها.

فان قلت: الأوامر انه بمعنى الحوادث.

قلنا: كلا, بل الأمر أكثر من ذلك. فكأنه يشبه قطرات المطر في الكثرة
والانتشار. فكل قطرة هي وحي يوحى إلى الطبيعة, وإلى المؤثرات والأسباب ال
فيها.

قال تعالى: [يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا... يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً لِيُرَوْا أَعْمَ
سؤال: عن إعراب [يَوْمَئِذٍ] الثانية؟.

جوابه قال العكبري[] : و[يَوْمَئِذٍ] الثانية بدل, وعلى تقدير اذكر. أو ظرف
لـ[يَصْدُرُ].

أقول: الأولى كونه ظرفاً لـ[يَصْدُرُ], لموافقته للمعنى ومشابهته في الظر
لـ[يَوْمَئِذٍ] الأولى.

سؤال: لماذا كرر [يَوْمَئِذٍ]؟.

جوابه: إنَّه بعد التجاوز عن الجانب الاختياري, من حيث ان للمتكلم أن يل
بكلامه ما شاء. يمكن تقديم عدة وجوه للفرق بينهما:

الوجه الأول: إنّ الأول خاص بالإنسان المطلق, والثاني عام لمطلق الإنسان.

الوجه الثاني: إن الأول خاص بالأرض, والثاني عام لمن عليها.

الوجه الثالث: إن الأول خاص بالحوادث السابقة على يوم القيامة, والثاني
لحوادث يوم القيامة.

ولا تنافي بين هذه الوجوه. ولكل منها قرائنه الخاصة به. وتجتمع على أن م
الأولى أخص من مناسبة الثانية.

سؤال: ما وه المحذوف في [يَوْمَئِذٍ]؛ لأنهم قالوا: إن التنوين فيه دال على محذوف, ومعوّضٌ عنه فما هو؟.

جوابه: من وجهين:

الوجه الأول: إنّ المقدر في كل منهما غير المقدر في الأخرى, وكل منهما يؤخذ المقدر مما سبقه في الكلام.

الوجه الثاني: إنّ المقدر فيهما واحد, وإنما كرر إيضاحاً. وو وحدة السياق تدعم هذا المعنى, ولكن ينبغي أن نلاحظ ما هو العلة وما هو المعلول من هذين اليومين المذكورين في [يَوْمَئِذٍ]؟ طبعاً الأول منهما يكون بمنزلة العلة أو الشرط, والثاني بمنزلة المعلول أو المشروط. أو يكونان بمنزلة المعلولين لعلة واحدة وهو الزلزال فيحصل منه أمران مقترنان:

أن تحدث الأرض أخبارها, وأن يصدر الناس أشتاتاً.

سؤال: عن معنى قوله أشتاتاً.

جوابه: قال الراغب[] : الشت, تفريق الشعب. يقال: شَتّ جمعهم شتاً وشتاتاً وجاءوا أشتاتاً, أي متفرقي النظام. قال تعالى: [يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا]. وقال: [مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى], أي مختلفة الأنواع. وقال: [وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى]. أي: هم بخلاف من وصفهم بقوله: [ولكنّ الله ألَّفَ بَيْنَهُم].

وقال العكبري[] : أشتاتاً حال. والواحد منه شت الخ.

أقول: ومفرده مُشِتّ. وأسم فاعله شات. ومشتت رباعي (أو مزيد فيه) من أشْتت أي حمل غيره على التفرق. فيكون معناه: مفرّق وليس متفرق. وأما شات فهو من الثلاثي. من شئت اذا فرقت الجميع.

وأشتات جمع تكسير لمشت أو شَت.. ولكن شات ومشتت يجمع جمعا سالماً أيضاً: شاتين ومشتتين.

ويمكن طرح أطروحة أخرى, وهي احتمال كون أشتاتاً, مفرداً وليس جمعاً ـ وحسب فهمي ـ إن ذلك فيه عدة أطروحات:

أولاً: إنه مفرد بمنزلة الصفة المشبهة.

ثانياً: إنه بمنزلة أسم الفعل يعطي معنى التفرق.

ثالثاً: إنه مفرد لا جمع له.

رابعاً: إنه جمع لا مفرد له.

خامساً: إنه مفرد يراد به الجمع, أو هو مفرد لفظاً جمع معنى, مثل ناس ونسناس

ومن العجيب إنهم قالوا: إن له مفرد وهو جمع. ولكننا لو لاحظنا الجمع فيها ولي الأشتات جزئياً منها واحد لكان كل فيكون تشتتة متعددة جماعات فينبغي ملاحظة الصحيح أن تلاحظ جماعة واحدة, بحيث يكون كل فرد مفرداً لها, بل يكون جزءاً من الشتات الواحد.

وأما إذا الحظنا األشتاتات جماعة واحدة وليس كل واحد منها فردا بل جزء،
فيكون معنى شتات انه متفرق عن صاحبه. فيكون معنى: شتّ، أي ابتعد. ومعنى
أي شخص مبتعد.

فهذه نقطة قوة من هذه الجهة، وهو إننا نحصل على فرد أشتاتات.

ولكن نقطة ضعفه: إن األشتاتات عندئذٍ ال يكون بمعنى متفرقين، كما في
اللغة، بل يكون بمعنى متباعدين. وان كان المحصل العرفي فيهما واحد.

وهذا ينبغي أن يالحظ أن هذا الوصف ال يوصف به الذوات العاقلة فقط. بل
متفرق، حتى لو كان حيوانا ً وأنبات ًا. قال تعالى: [نَبَاتٍ شَتَّى][] .

وإنه أيضا ً، لم يالحظ في أشتاتات: سبق االجتماع، أي إنهم كانوا مجموعين
فتفرقوا وأصبحوا أشتاتات ًا. بل قد يكونوا متفرقين بالخلقة، كما في الجبال
سطح األرض فإنها أيضا ًأشتاتات. وكل واحد من هذين النحوين صحة منة.

فان قلت: ولكن هذه اآلية تعطي (صورة متحركة) بأنهم كانوا مجموعين ثم
تفرقوا.

قلت: هذا صحيح، ولكنَّه لم ينشأ من قوله تعالى: [أَشْتَاتَاً]. وإنما من قوله:
[يَصْدُرُ]، يعني يرجعون إلى الحياة. كقوله تعالى: [وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ][] .

فان قلت:إن أشتاتات ًا حال من [يَصْدُرُ]. فيكون المعنى: إنَّهم يصدرون متفر
حين صدورهم، ال أنهم بعد صدورهم تفرقوا وأصبحوا أشتاتات ًا.

قلت: نعم، هو مستفاد من اآلية إلى حدٍ ما. ولكن يمكن القول: إنَّهم يصدرون
متفرقين. فينبغي أن نفهم من أنهم متفرقون من حين صدورهم، وأما إذا كانوا مجموعين فإن تفرقهم
بمعنى إنهم مجموعون في لحظة قيامهم. ولكن التفرق االفراد، ال تفرق االتجاهات
منهم يتجه إلى اتجاه مختلف عن اتجاه اآلخر. قال تعالى: [تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُ
شَتَّى..] [] ، أي اتجاهاتهم متفرقة. وقال تعالى: [إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى][] ، أي متفرق. و
أوضح من اساس اتفاقها فيما نقوله.

سؤال: يبدو أن هناك تناقضا ًما بين آيتين من القرآن الكريم. أحدهما قوله
تعالى: [يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتَاً].

وثانيهما: قوله تعالى: [وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً][] . حيث تدل إحداهما
على التفرق واألخرى على الجمع، فأي منهما نصدق؟.

جوابه: إنَّ هذا له أكثر من مبرر:

األول: ما التفت اليه في الميزان حين قال[] : والمراد بصدور الناس متفر
انصرافهم عن الموقف إلى منازلهم في الجنة والنار. يومئذ

أقول: فيكون الجمع في الموقف والتفرق بعده.

ويرد عليه: إنّ [أَشْتَاتا] حال من [يَصْدُرُ], فيكون المعنى أنهم يصدرون حا
كونهم أشتاتاً. في حين أن هذا الوجه هو أنهم يتفرقون بعد ذلك في منا
الجنة والنار.

وذل [مُهَلاَمْعَأَ اْوْرُيِّلِ اتاتْشَأَ سُانَّلا رُدُصْيَ ذِئِمَوْيَ]: منها إن الآية نص على أن الفاضم
باس [أَشْتَاتاً]يعني أن الصدفة هذه, فالصدور يوم القيامة على سبق يوم القيامة.
أيضاً.

وأما إذا هبا منهم إلى منازلهم, فيكون على معنى أنهم يرون نتائج أعمالهم, من
الثواب والعقاب,وإفادة ذلك من الآية يحتاج إلى تدقيق وهو خلاف الأصل.

الثاني: ما في الميزان أيضاً حين يقال [] : وقيل: المراد خروجهم من قبورهم إ
كذلك وغير نالأمن والفزع وبالبياض ووجوه الدواسب بين متميزين متفرقين فالموق
إلى جزاء أعمالهم بالحساب.

ويرد عليه: إنّ الأشتات والتفرق صفة للصدور في الآية, وليس صفة
للأوصاف والحالات. ويكون فهم ذلك متوقفاً على التدقيق, وهو خلاف الأصل.

الثالث: إنّ [أَشْتَاتاً] راجع إلى ما قبل الحشر عند الخروج أو الصدور من
قبورهم بعارتبا تفرق قبورهم. أو لأنهم كانوا في الدنيا متشتتين, فيكون ال
يُجمعون بالرغم من تفرقهم.

وجوابه: إنّ الظاهر عودة الأشتات إلى الصدور, يعني بعد الصدور لا قبله.

الرابع: إنّهم أشتات ما بين الصدور والحشر. فإن الذي يحصل في يوم ال
ثلاثة أمور:

الأول: رجوع الموتى إلى الحياة.

الثاني: الذهاب إلى عرصة المحشر.

الثالث: الحساب في عرصة المحشر.

وأشتاتاً يعود إلى الأمر الثاني. وفي عرصة المحشر يُجمعون بعد التفر

الخامس: أن نقول بالحشر التدريجي, وفكرته: إنّ كل جماعة أو كل جيل أو
يحشرون دوله ويحاسب. فيراد بالتفرق والأشتات, أي في أزمنة متعددة.

ويرد عليه: إنّه ونوضح أيضاً في هذا المتشرعة بحصول الحشر الدفعي. وا
مِنْهُمْ أَحَداً][] . وكذلك هو ظاهر قوله تعالى: [وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ الحشر التدريجي باطل.

ويمكن أن يجاب على ذلك بما ورد في عدد من الروايات[] : إن قبل آدم هذا
ألف ألف عالم. فهل يحاسب هؤلاء كلهم دفعة واحدة؟.

وهو فيم: إنّ كل نسل يحاسب على حدة,والحساب إن انظاه دفعياً ف
صادق لكل نسل وحده. وان الحاظ تدريجياً,فباعتبار تعدد النسل, كما نصت
الروايات, المشار إليها.

فان قلت: فما المقصود إذن, من [النَّاسُ] في قوله تعالى: [يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ا
أَشْتَاتاً]؟.

قلت: إنَّ المقصود بهم أحد أمرين: إما أولاد آدم, أي النسل الحالي على وجه الأرض. وهذا هو الأقرب إلى الظهور الأولي للقرآن الكريم, فيثبت الحشر الدفعي النسل.

وإما أن يراد بهم الذوات العاقلة المدركة القابلة للثواب والعقاب. وهذا المعن شامل لكل ذاك النسل المشار إليه في الروايات. إلا أن هذا يعني: أن لكل نسل منهم حشراً دفعياً. وهو معنى وجيه, وأما أن نقول: إن ظاهر الناس اجتماع كل تلك النسول دفعة واحدة. فهذا مما لا يمكن المصير إليه. وكذلك في قوله تعالى: وحشرناهم جم فلم نغادر منهم أحدا.

سؤال: عن قوله تعالى: [لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ].

جواب: قال العكبري[] : [لِيُرَوْا] يتعلق بـ[يَصْدُرُ]. ويقرأ بتسمية الفاع التسمية وهو من رؤية العين, أي جزاء أعمالهم.

أقول: إنْ قلت: [لِيُرَوْا] ليس جاراً ومجروراً ليتعلق بشيء.

قلت: إنَّهم يعتبرونها بتقدير (أن) المصدرية. فتكون لام الجر داخلة ع المصدر المسبوك منها مع مدخولها. فيحتاج إلى متعلق.

ويكون المعنى بناء على القراءة المشهورة مبنياً للمفعول, وإن الفاعل ال هو الله سبحانه أو الملائكة ونحو ذلك, يعني: يريهم أعمالهم.

وان قرأناه على القراءة الأخرى مبنياً للفاعل. كان من رؤية العين وقد أخذ مفعولاً واحداً.

وأما إذا قرأناه مبنياً للمفعول, فهو بمعنى تعديه إلى مفعولين, باعتبا الثلاثي إلى الرباعي. فالثلاثي: رأى, يرى. والرباعي: أُري, يُرى. إذا حُمل على الرؤية. وهذا قليل الاستعمال في العربية. ومثاله: خاط زيد الثوب. وأخاط زيد ع الثوب, أي حمله على الخياطة. فيتعدى إلى مفعولين ليس أصلهما مبتدأ وخبر الحال في يُروا, بان يكون نائب الفاعل بمنزلة المفعول الأول. والمنصوب هو ال

قوله تعالى: [فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَ

قال مشهور المفسرين: إنَّ المراد أن الإنسان يرى عمله يوم القيامة.

ويرد على ذلك عدة إشكالات.

الإشكال الأول: ما أشرنا إليه فيما سبق من أن المرئي حقيقة إن كان هو الع فلا وجود له يوم القيامة ليكون قابلاً للرؤية.

ويجيب المشهور على ذلك بأحد وجهين:

الوجه الأول: إنَّه يرى جزاء عمله من ثواب وعقاب.. غير أن ذلك يستلزم التقدير وهو خلاف الأصل.

الوجه الثاني: إنَّهم قالوا بتجسد الأعمال. فهو يرى عمله على شكل جسم. و أيضاً يحتاج إلى نحو من التقدير؛ لأنه ليس رؤية للعمل نفسه بل للجسم ال البديل له مضافاً إلى ما سبق أن ناقشنا به هذا المسلك عموماً.

الإشكال الثاني: انه هل يوجد عمل بمقدار ذرة؟.

وهو إشكال على ظاهر الآية, مضافاً إلى كونه موافقاً لفهم المشهور.

وجوابه: إنّه ينبغي أن يقال أحد أمور:

الأمر الأول: إن جزاء العمل عمل. فالصلاة عمل وجزاؤها الركوع وجزؤه الذكر وجزؤه الحرف. وكذلك أعمال يُجزى عليها. فإذا لوحظ العمل كمجموع, فهنا لا يكون صغيراً, وأما إذا لوحظ ما حاله تحليلياً فهو أعمال كثيرة وصغيرة. ويمكن أن تكون الآية قد لاحظت ذلك.

الأمر الثاني: إنّنا لو تنزلنا عن الأمر الأول, وقلنا بأن الأعمال الجسدية وكبيرة. فإن الأعمال ليست فقط تلك, بل هناك الأعمال الباطنية: النفسية والعقلية. وهي ليست دائماً كذلك بل قد توجد في غاية الصغر والوضوح. بل قد توجد في غاية الصغر والخفاء. وهو في ذلك يشبه ما ورد: لو تكشفت لما تكشف بما في الخواطر والنفوس.

الإشكال الثالث: إن المراد بالرؤية في يوم القيامة ليس هو نفس الأعمال, ولا هي أمية لأي عمل بدون تقييم فهو في العدة في يوم القيامة الخلقية لها, ولا أهمية لأي عمل بدون تقييم ويمكن أن تكون الآية واضحة من هذه الناحية. ومن الواضح أن بعض التقييمات وبعضها قليل مثل قيد شعرة أو مثقال ذرة.

الإشكال الرابع: إن الأعمال إنما هي أعراض وليست جواهر. وما يمكن تعلق الرؤية به الجواهر لا الأعراض.

جوابه: إنّه ـ عرفاً ـ يقال رأيته ويراد به العرض. فالأعراض من الناحية العرفية مرئية ومحسوسة في الدنيا والآخرة.

والمشهور يقول: إن الأعمال نراها جواهر, أي: بعد تحولها إلى جوهر. وهو الإشكال على هذا الجواب بحدود في ذلك إلا ضرورة لا هنا إلا. الأعمال تجسد بقول الأخير.

كما يمكن القول: بأن الرؤية في الآخرة بمعنى التذكر للأعمال الموجودة في الدنيا.

فإن قلت: إنّ التذكر ليس رؤية.

قلت: إنّ التذكر قد يكون من الوضوح بحيث يكون بمنزلة الرؤية, فكأنه في الدنيا وإن لم يكن كذلك.

سؤال: ما هو المرئي في هذه الرؤية؟.

جوابه: فيه عدة احتمالات غير متنافية:

الاحتمال الأول: إنّ المراد هو العمل المنجز, ويكون المرئي هو العمل المنجز نفسه. فمن يصلي يرى صلاته في الدنيا ويراها في الآخرة أيضاً.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد بالعمل: العمل القلبي, والرؤية للعمل أيضاً, فمن يحب أهل البيت ﷺ, يرى ذلك في الدنيا والآخرة أيضاً.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد بالعمل: العمل المنجز ويكون المرئي هو الباطن كما في مرتكزات النفس لدى ظهورها بعد التمحيص والبلاء.

والضمير في [يَرَهُ] لا يرجع إلى مادة [يَعْمَلْ] ولا إلى هيئته. فان كليهما خ
الظاهر, بل يرجع إلى المثقال. وفيه نفس هذه الاحتمالات.

سؤال: يتحصل من سياق عبارة الطباطبائي في الميزان[] , تخيل المناف
ما تدل عليه هاتان الآيتان من عموم الرؤية للأعمال, وبين الآيات الدالة على حبط
الأعمال, أو الدالة على انتقال الأعمال إلى الآخرين ونحو ذلك.

جوابه: من وجوه:

أولاً: إنّ الفرد الذي يرى عمله قبل التحول, يراه طرفة عين أو آناً ما, ثم ي
أو يحبط. فلا تنافي بين الأمرين؛ لأنهما مختلفان رتبة.

ثانياً: ما ذكره صاحب الميزان[] , من أن الطائفة الثانية حاكمة على هاتين
الآيتين؛ لأنه يكون بعد الانتقال لا عمل له فلا يراه.

ثم انه ﷺ, أمر بالفهم: (فافهم) الدال على قابليته للمناقشة. من حيث ان
الانتقال والإحباط لا يغير العامل, بل يستحيل ذلك عقلاً. وإنما يعقل التغيير
الثواب والعقاب, إذن فبناء على هذا الوجه سوف نحتاج إلى تقدير, وهو خلاف الأ

ثالثاً: إنّ هاتين الآيتين لم يذكرا أنه يراه كعمل له. بل لعله يراه كعمل ل
فتحصل الرؤية إجمالاً بعد الانتقال أو الإحباط.

سؤال: المثقال أكبر من الذرة التي عرفها الماليين المرات فكيف تقاس,
المفهوم من قوله تعالى: [مِثْقَالَ ذَرَّةٍ]؟.

جوابه: هذا مبني على الفهم الحديث على أن الذرة هي الإلكترونات
والبروتونات ونحوها, وكون المراد من المثقال هو أحد الأوزان القابلة للقسمة فرع
حين لم يكن هذا ولا كذا مفهوماً في الزمن الماضي, في صدر الإسلام وفي عصر
الصدور.

ولكن مع التنزل عن ذلك, يمكن أن نجيب بأجوبة أخرى:

أولا: إنّ مثقال ذرة تعبير عرفي يراد به التقليل للعظيم. مع الالتفات
الفهم العرفي السابق للمثقال كونه أصغر من الفهم المعاصر.

ثانياً: يمكن إلغاء معنى المثقال من الآية؛ لأن المهم أخذ ما يدل على ال
وهو الذرة دون المثقال. فيبقى هذا التعبير مجرد تعبير أدبي.

ثالثاً: ما ذكره الراغب حين قال[] : والمثقال ما يوزن به, وهو من الثقل. وذل
أسم لكل جنس (يعاير أو رخص).

قال تعالى: [وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ]. وقال: [فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْ
يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ].

أقول: وهذا معناه احد أمرين.

1- إن المثقال معنى عام حتى للأوزان الخفيفة جداً, بحيث لا مانع من عنوان مقا
بالذرة.

2- إن القرآن قد استعمله في ذلك ولو مجازاً.

سؤال: قال القاضي عبد الجبار[] : أليس ذلك يوجب أن الكفار والفساق
طاعات يُري ثوابهما. وذلك على خلاف قولكم.

جواب: إنه أجاب عليه بقوله[] : إن الخير المستحق على الطاعة هو الثواب.
كانت إذا أما. فإن الطاعة من أعظم معصية معه يكن لم إذا الخير فاعل يستحقه إنما
ما بشروط الوعيد والوعد لأن ذلك؛ يرى فلن الفسق والكفر باب من معصيته
باب الثواب والعقاب.

أقول: يعني إذا لم يكن معه معصية أعظم من الطاعة, وأما إذا كان كذلك فلا
يراه.

وهذا غير تام؛ لأننا إذا افترضنا في مرحلة من التفكير أن الكفار والفسا
لديهم طاعات إجمالاً ـ كما أقربه القاضي عبد الجبار ـ فليس من العدل الإلهي أن
يثابوا بها ولا يرونها؛ لأن ذلك سوف يكون من الحجة على ربه.وحاشاه.

على أن العبارة على هذا التقدير, تحتاج إلى تقدير, وهو خلاف الأصل.
حين لا يزال التقدير, فكيف يكون المرئي هو نفس العمل وهو مما يمكن حصوله, سواء
عليه أم لا.

على أننا يمكن أن نجيب على السؤال بأجوبة أخرى:

منها: إن هؤلاء الذين أشار إليهم القاضي عبد الجبار وهم الكفار والفسقة,
لهم طاعات إطلاقاً, فلا يرونها لأنها غير موجودة. وذلك لأكثر من تقريب:

التقريب الأول: إن الطاعات إنما تقبل في ميزان العدل الإلهي ويُجزى على
بالخير, وذلك مع درجة من صفاء النية وطيبة القلب. ولو كانت بدرجة ضئيلة
لم يكن العمل مقبولاً, فلا يكون لديه طاعات حقيقية, وان تخيل ذلك لنفسه.
ورد من : []أن الله لا ينظر إلى صوركم وإنما ينظر إلى قلوبكم.

التقريب الثاني: ما ورد من أنه[] : لا تقبل طاعة بعد الإ بالولاية أهل الب
معه فان كانت الولاية موجودة فالطاعة موجودة, وأن العمل طاعة فعلاً. وإلا لم يكن
طاعة, وإن توهم ذلك. ومن تطبيقات ذلك قول الكفار يوم القيامة: [يَا لَيْتَنِي كُنْتُ
.

هذا, ولو أخذنا بالمفهوم الذي رجحه القاضي عبد الجبار, وهو حصول النجاة
بمجرد أن تثقل كفة الحسنات. فعندئذٍ يدخل الجنة بغير حساب. حينئذٍ أمكن
الكريمة بذلك بأن نقول: إنه يرى حسناته إذا لم تثقل سيئاته عليها, ويرى س
تثقل حسناته عليها, ومن الواضح أن التدقيق لا يرضى فيه عرفاً.

سؤال: ما هو محل خيراً وشراً من الإعراب؟.

جواب: قال العكبري[] : خيراً وشراً بدلاً من مثقال ذرة ويجوز أن يكون تمي
والله أعلم.

أقول: وهناك احتمال ثالث قلما يُلتفت إليه, وبالرغم من عدم صحته ال هتحص مدع نم مغرلابو ,هيلإ تفتلُي امق لثالث ل امتحا كانهو :لوقأ
بطرحه هنا لتنميةُّ الذهن.وهو أن يكون مفعولين, وإن كان الفعل أساساً يأخذ مفع
واحداً.

وذلك: إنَّ الفضلات ال تتكرر عادة كحالين متتابعين أو تمييزين أو مضا
مفعولين لفعل متعد واحد.وكل ذلك عليه المنع في الغالب وبعضها المنع مطل
حسب فهمي ـ فانه ممكن أحياناً وإن كان خالف العادة.

فمثالً: يمكن أن نقول: (سرج الفرسِ زيدٍ). بعنوان إن زيد مضاف ابتداءاً
السرج, كما إن الفرس مضاف إليه نفسه أيضاً.

وليس هذا من قبيل اإلضافات المتعددة, وهي اإلضافة إلى اإلضافة, يعني
المضاف إليه إلى المضاف إليه. كقول الشاعر[] :

حمامة جرعى حومة الجندل أسجعي فأنتِ بمرأى من سعاد ومسمع

وهنا نقول: مثقال, مفعول به. وشراً وخيراً أيضاً مفعول به, أي بتكرر
المفعول به لما يأخذ مفعوالً واحداً. فكأننا أسقطنا المفعول األول وأتينا بالثان
الوحيد الموجود.

إال أن هذا بمجرده ال يتم, إال بعد دمج أحد المفعولين باآلخر, إما معنوياً (ب
المثقال بالخير باعتبار أن الثاني هو المقصود الرئيسي) أو بتقييده به. ف
مفهوم واحد يكون هو المفعول به الواقعي معنوياً. وإن لم يقبل النحويون بذلك.

***

سـورة البينة

في تسميتها عدة أطروحات:

أوالً: سورة البينة وهو المشهور.

ثانياً: سورة البريةَّ, كما سماها العكبري[] .

ثالثاً: سورة [الذينَ كَفَرُوا], كما في بعض الروايات[] .

رابعاً: سورة [لَمْ يَكُنْ], بتسميتها باللفظ األول فيها.

خامساً: السورة التي ذكر فيها [البريّة] أو [البيّنة] أو [الذين كفروا].

سادساً: إعطاؤها رقمها من القرآن الكريم وهو: 98.

سؤال: ما هو معنى حرف الجر [مِنْ] في قوله تعالى: [مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ]؟.

جوابه: يحتمل أمران:

الأمر الأول: أن تكون تبعيضيّة, وهو اختيار الميزان[] . ويكون المعنى: بعضهم من أهل الكتاب وبعضهم من المشركين.

الأمر الثاني: أن تكون بيانيّة, فيكون المعنى: الكفار الذين هم أهل الكت والمشركون.

وحسب الفهم الآتي, فإن المراد من الآية: إن الكفار والمشركين سوف لن يتغيروا ولن يتوبوا حتى تأتيهم البيّنة. ولن ينفكوا عن دينهم إلا بإقامة ا سيأتي. وعلى هذا, فإنه يترجح كون [مِنْ] للتبيين لا للتبعيض ـ كما رجح ا لأن المراد جنس الكفار لا بعضهم.

سؤال: إن أهل الكتاب اتخذوا في الآية في مقابل المشركين, مما يظهر إنهم ليسوا بمشركين: مع أننا نعلم أنهم مشركون. فكيف صح ذلك؟.

جوابه: من وجهين:

الوجه الأول: إنّه عطف العام على الخاص, حيث اقتضت المصلحة ذكر أهل الكتاب لكي يلتفتوا, ولكي يحصل جدل بينهم. ومع هذا لا يتعين التعبير أ الكتاب من المشركين.

الوجه الثاني: إنّه يمكن القول إنهم ليسوا بمشركين, فإن كان ظاهر الآية فهو ليس أمراً مستنكراً. وتقريب ذلك من وجوه:

أولاً: إنّهم باعتبار دينهم الأصلي ليسوا بمشركين جزماً.

ثانياً: إنّنا عددناهم غير مشركين إحتراماً لأنبيائهم, كما قربنا ذلك في ما الفقه[] .

ثالثاً: إنّهم عملياً ليسوا بمشركين بل موحدون. أما اليهود فإنهم وإن كانوا إلى التجسيم, إلا ان التجسيم لا يتنافى مع التوحيد. وأما النصارى فإنهم وإ بالثالوث المقدس إلا أنهم يعتبرون الأب هو الأهم في الثالثة, فهو الخالق الحقيقي مخلوقون. فعاد الأمر إلى نحو من أنحاء التوحيد.

رابعاً: إنّ المشركين اسم لعبدة الأصنام خاصة, أما مطلقاً وإن كان منهم في الجزيرة العربيّة. لأن المعهود يومئذٍ هذان القسمان, فكان مقتضى قاعدة (كلم الن على قدر عقولهم) هو الإشارة إليهم. وإن يمكن التجريد عن الخصوصيّة من كل تلك النواحي.

خامساً: ما ذكره القاضي عبد الجبار قائلاً[] : إنّه في أصل اللغة, المشرك الكفار المخصوص الذي يتخذ مع الله شريكاً, لكن من جهة عرف الشرع أطلق ذلك كل كافر كما عقل من قوله تعالى: [إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذ

يَشَاءُ]. ومن قوله: [فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ]. فل يمتنع أن يفضّل
بعض المواضع. وهذا كما يقال مثله في المسكين والفقير.

أقول: إن أل هنا ل يحتمل أن تكون بين ال ؛عفدلا حضاو هدرجمب هجولا اذه نأ الا
والمسكين إل نسبة التساوي أو التباين في حين أن الآية تجعل النسبة بين
والمشركين العموم المطلق.

سؤال: إنّ قوله تعالى: [الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ], دال على
بعض الكفار مشركون ال جميعهم. في حين أننا ينبغي أن نعرف إن جميعهم مش
فكيف الحال في ذلك؟.

جوابه: من وجهين:

الوجه الأول: إنّ [من] ليست للتبعيض كما سبق. وإنما هي بيانيّة. ويكون
من السياق التفصيل بعد الإجمال.

الوجه الثاني: إنّ الأمر يدور بين أن يكون ما قبل [من] مقسماً, إلى ما بعده
كما هو المفهوم عادة, وبين أن يكون ما بعدها مقسماً إلى ما قبله. فل يتعين المع
المشهور الذي ابتنى عليه السؤال.

سؤال: ما هو المراد من قوله: [مُنفَكِّينَ]؟.

قال الراغب[] : الفك التفريج, وفك الرهن تخليصه. وفك الرقبة عتقها

أقول: وكله بمعنى النفصال أما اً أو مادياً معنوياً.

قال: "وقوله: [فَكُّ رَقَبَةٍ] قيل: هو عتق المملوك. وقيل: بل هو عتق الإنسان
نفسه من عذاب الله. وأضاف: والنفكاك انفراج المنكب عن مفصله ضعفاً. والنفكاك
الشدقين.

أقول: بل هما نفس الشدقين, وإل لما صحت تثنيته؛ لأنه واحد ل يزيد.
عبر عنه بالفك, لحصول النفصال والنفكاك فيه بينهما.

والنفكاك يحتاج إلى طرفين: منفك ومنفك عنه. وأحد الطرفين موجود ب
وهو الفاعل في قوله: [مُنفَكِّينَ]. وأما الطرف الآخر فمحذوف. ومن هنا تحير المف
فيه. وهو يكون على وجوه:

الأول: ما فهمه الراغب[] , وهو المشهور, من أن المراد أنهم منفكين عن
بعضهم البعض, يعني إن المنفك هو عين المنفك عنه وإن اختلف سنخاً عنه ف
تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ]. فإن أتتهم البينة أصبحوا مسلمين.

الثاني: ما فهمه صاحب الميزان[] , من عدم انفكاك وانفصال الهداية عنهم, ك
السنة الإلهية قد أخذتهم ولم تكن تتركهم حتى تأتيهم البينة, ولما أتتهم تركت

وهذا غريب لوجوه:

1ـ إن فاعل النفكاك في الآية هم الكفار والمشركون وليس الهداية كما قا
ويمكن أن يجاب عليه: إن النفكاك بما أنه حاصل من طرفين, فعدم انفكاك
أحدهما ملزم لعدم انفكاك الآخر, وهو كما ترى.

2ـ ل وجود لذكر الهداية قبل ذكر البينة.

3ـ مع التنزل, كيف تنفك عنه الهدايةُّ بعد البينة, بل هي هي.

الثالث: إنَّهم منفكون عن صفتهم المذكورة فنسها وهي الكفر والشرك. وإ
أهل الكتاب, إلى الهدايةُّ والإسلام. فل يكون ذلك إل بالبينة.

ولعل هذا هو أوضح المحتملات, ول يحتاج إلى تأويل, كما ذكر في الميزان.
لان الاعتماد في هذا الوجه. على العناوين التفصيليةُّ المذكورة فنسها.

الرابع: يوجد في الآية ذكر لصنفين من الناس, كالهما متعاضدان ضد ال
والإسلام, كانوا على ذلك ول زالوا عليه هما: أهل الكتاب والمشركون. فهذا التعاض
المنصوص ال ينفك ول يتبدل حتى تأتيهم البينة.

إعراب هذه الآيات:

قال العكبري[] : [وَالْمُشْرِكِينَ] هو معطوف على [أَهْلِ]. و[مُنفَكِّينَ] خبر كان.
و[مِنْ أَهْلِ] حال من الفاعل في [كَفَرُوا].

أقول: ـ للتوضيح ـ فإن قلت: هذا تفصيل بعد اجمال. ويكون المعنى: إ
الكفار متصفون بصفتين: كونهم مشركين وأهل الكتاب. والتفصيل بعد ال
يناسب معنى الحال الذي ذكره العكبري.

قلت: هذا وإن كان صحيحاً, إلا أنه ال ينافي معنى الحال؛ لأن المراد كون
حالهم كذلك.

وأضاف العكبري[] : [رَسُولٌ] هو بدل من [الْبَيِّنَةُ], أو خبر مبتدأ محذوف.

أقول: ـ حسب فهمي ـ: إن الأفضل هو معنى البدليةُّ؛ لأن الخبريةُّ تست
التقدير. وهو خالف السياق, وكذلك إن الضمير ال يدعو إلى مرجع محدد في العب
عندئذ.

فإن قلت: كيف يكون المذكر: [رَسُولٌ], بدلاً من المؤنث: [الْبَيِّنَةُ]؟.

قلت: أولاً: إنَّ إبدال مجازي وليس حقيقياً؛ لعدم صحة حمله عليه حقيقة.
من أسبابه؛ إلقامة الحجة عليهم بالرسول. فناسب نسبة العلة إلى المعلول مع إ
لحاظ التأنيث.

ثانياً: إنّ التأنيث في البينة لفظي. والتأنيث المجازي بمنزلة المذكر

وأضاف العكبري[] : [مِّنَ اللَّهِ], يجوز أن يكون صفة.

أقول: إنه موصوف بأنه من الله.

قال: أو متعلقا به.

أقول: لأن [رَسُولٌ], مشتق قابل لتعلق الجار والمجرور به.

قال: [يَتْلُو], حال من الضمير في الجار.

أقول: الجار ليس فيه ضمير, والجار والمجرور معاً ليس فيهما ضمير أين
وكذلك متعلق الجار والمجرور وهو [رَسُولٌ]. فأين وجد هذا الضمير؟.

قال: أو صفة لرسول. ويجوز أن يكون [مِّنَ اللَّهِ] حال من [صُحُفًا], أي يتلو
صحفاً مطهرة منزلة من الله.

أقول: صحف من الله, رسول من الله يتلو من الله. كله محتمل عقلاً. إلا أن
بـ[وُلْتَيَ] ال يخلو من إشكال؛ لأنه متأخر عن لفظاً الجار والمجرور. وإنما يتعلق
والمجرور بما هو متقدم.

قال: [فيها كُتُبٌ], الجملة نعت لـ[صُحُفاً].

وقال الرازي في شماه العكبري[] : المراد بالرسول انه محمد ﷺ بل الخلاف.

فكيف قال تعالى: [يَتْلُو صُحُفاً] وظاهره يدل على قراءة المكتوب من الك
وهو منتفٍ في حقه ﷺ؛ لأنه كان أمياً.

قلنا: المراد يتلو ما في الصحف في ظهر قلب؛ لأنه هو المنقول عنه بتوا

أقول: بناء عليه يكون الإنسان إنسانا مجازيا؛ لأن التلاوة تكون بالمباش
المصحف, وهذا يكون قبل كتابة القرآن في الصحف, أو المراد بها التشريع أو
المنان بالمقدار بالتلاوة مجازاً, أو هي تلاوة كانت التلك كذلك كان إذا فالصحف الدين.
أي الأعراب والإفصاح عنها. وقد كان رسول الله ﷺ كذلك.

وقال الرازي أيضاً[] : فإن قيل: ما الفرق بين الصحف والكتب, حتى قا
صحفاً مطهرة فيها كتب, قلنا: الصحف القراطيس, وقوله تعالى: مطهرة, أي من ا
والباطل.وقوله تعالى: فيها [كُتُبٌ قَيِّمَةٌ], أي مكتوبة مستقيمة ناطقة بالعدل وا
الآيات والأحكام.

أقول: الكتب يعني: الكتابات أو الكتابات نفسها, كما ورد عنه ﷺ: تعلم
يعني. كتابة مذكر وهي, كتابة تكون في القراطيس والصحف. وحملها على المعن
أوضح من السياق؛ لأن القراطيس لا تكون مطهرة من الشرك والباطل؛ لأنها فيها
كالسالبة بانتفاء الموضوع. والكتب قيمة, أي مستقيمة بالعدل, كما قال بمض
معناها. فالمراد هو المعنى عموماً.

وعلى أي حال, فإن الصحف بساني بمقدار تكون التلاوة فإن كانت القراط
حقيقية فالتلاوة حقيقيةٌ, وإن كانت مجازيةٌ, فالتلاوة مجازيةٌ, كما انه كذلك.

فإن قلت : فإنه في عالم المعنى ال يبقى فرق بين الصحف والكتابة

قلت: جوابه من عدة وجوه.

أولاً: أن نقبل إنهما بمعنى واحد . ويكون قوله: [يَتْلُو] جاراً إعلى الكل الله
وقد فصل المجموع بالكل الوصفين: [مُطَهَّرَةً] و[قَيِّمَةٌ]. والتفريق بينهما أبدي؛ ل
تحسين السياق.

فإن تنزلنا عن هذا الوجه صرنا إلى الوجوه التالية التي تلحظ التخالف
المعنى.

ثانياً: إنّ الصحف نظرة إلى مجموع ما يفيد البشر من الأمور المعنويةٌ.
والكتب نظرة إلى الأقسام والحصص, كأصول الدين وفروعه.

ثالثاً: إنّ الصحف نظرة إلى تعدد العوالم, وكل عالم منها ذو نظام يكون
مستقل. والكتب نظرة إلى تفاصيل العالم الواحد منها.

رابعاً: إنّ الصحف قرطان إلى اللوح المحفوظ, حيث يكتب فيه القلم الأع
والكتب قرطان إلى تفاصيله.

فإن قلت: لكن الصحف جمع, واللوح المحفوظ مفرد.

قلت: إنّ اللوح المحفوظ وإن كان واحداً, إلاّ أنه يمكن لحاظه متعدداً بالتحلي
وذلك باعتبار الجوانب التفصيلية فيه, أي التقسيم المكاني والزماني وغيره
واحد منها له محل خاص به وكتابته الخاصة به. وبهذا اللحاظ يكون متعدداً.

فأن قلت : فما معنى التلاوة في اللوح المحفوظ؟.

قلت: إنْ قصد به القضاء والقدر, فيراد به التلاوة, التلاوة التكوينيَّة
بالمعنى العرفي, بل إنجاز الأمور تدريجاً وتطبيقاً مهما طال الزمن. والرسول
كذلك, أي يتلوه ويطبقه.

وإن قصد به التشريع, فالتلاوة هي الأمر والنهي, أي انشغال الذمم بالتك
وتبليغه النان بذلك. سواء كان ذلك من قبيل التلاوة على وقرأة من الرق
أي شيء آخر.

إن قلت: هذا لا ربط له بأهل الكتاب والمشركين. مع إن الآيات تذكرهم.

قلت: جواب من عدة وجوه:

أولاً: إنّ أوصاف النبي ال ضرورة إلى ارتباطها بذلك السياق. وإنما هي
أوصاف مستقلة لتعريف فضله وعلو شأنه.

ثانياً: إنّها هداية لهم ولغيرهم.

ثالثاً: إنّ صحتها وهداية منها صحةً تكوينية؛ لأن من جملة الأمور التكوينيَّة
وجود الرسالة المحمديَّة.

رابعاً: أن نعرف بالأنصاف بتدقيق : هو رسول. والارتباطات كاف في ال
بمضمونين: إنَّهم سيكونون منفكين بعد الرسول.

والقواعد على الأولى تشريعيَّة وعلى الثانية تكوينيَّة, وهي إنما هي ثابتة
وليس للكتابة ولا للصحف بعنوانها الاستقلالي.

سؤال: عن معنى الكتب في قوله تعالى: [فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ].

جواب: إنَّ إن أخذنا بالمعنى المتعارف فإنه يشمل الكتب السماويَّة الحق
ويؤيده ما قلناه من أن البينة الثانية إنما هي نحو ذلك.

إلا أنه مع ذلك لا يتم؛ لأن ظاهر الآية إن الكتب في الصحف لا أن الصحف
الكتب. فإذا حملنا الكتب والصحف على المعنى المتعارف, كانت الصحف في
الكتب دون العكس, فيتعين بالسياق أن يراد بها الكتابة, كما سبق أن قلنا.

قال في الميزان[] : وللقوم اختلاف عجيب في تفسير الآية ومعاني مف
والذي تحت الآيات نظماً وتفسيراً. إنّ الآية أصعب الآيات نظماً وتفسيراً ـ بعضهم ـ قال حتى
وأوردنا من المعنى هو الذي يلائمه سياقها, من غير تناقض بين الآيات وتدافع ب
الجمل والمفردات".

أقول: ال توجد آية في القرآن الكريم ال يمكن التوصل إلى معناها, باست
الحروف المقطعة . وذلك لعدة أسباب مفهومة, أهمها: أن القرآن إنما أُنزل إلى الناس
لهدايتهم, وال تحصل الهداية بغير التفهم.

وعلى أي حال, فإنه ال يوجد كالم غير مفهوم, بل ال معنى لذلك البتة, ولك
الخطاب إنما يوجد بمقدار فهم المُخاطَب, والله تعالى يعلم مقدار فهمه. وإذا عرض
كما سبق ـ عدة أطروحات للفهم, يكفي أن تصح واحدة منها لفهم المعنى, أيًا كانت
منها. وإنما هؤالء قوم قاصرون وقد أضافوا صفتهم إلى غيرهم .. إلى كتاب الله
سبحانه.

سؤال: عن معنى القيمة في قوله تعالى: [فيها كُتُبٌ قَيِّمَةٌ].

جواب: فيها عدة احتماالت أو أطروحات:

أوالً: غالء الثمن, يعني ثمين الكتب.

ثانيًا: علو المعنى واألهميَّة.

ثالثًا: القيمومة, كما قال الله تعالى: [دينًا قِيَمًا][], أي قيمًا, وقال: [وَذَلِكَ دِ
الْقَيِّمَةِ] [], أي الدين القيم, أو دين الجماعة القيمة, كما سيأتي. فيكون
المضمون والقانون المسجل في الكتاب وهو القيم على البشر تكوينًا وتشري

سؤال: حول قوله تعالى: [وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْ
الْبَيِّنَةُ]. من حيث أن السياق واضح, بأن البينة هي السبب للتفريق. فكيف
ذلك, مع أنها ينبغي أن تكون سببًا لالجتماع واآلراء؟.

جواب: إنَّ [تَفَرَّقَ] فيها عدة أطروحات:

أوالً: أن نفهم اآلية الثانية على ضوء األولى فيكون [تَفَرَّقَ] بمعنى انف
فيكون المعنى انهم إنما انفكوا عن دينهم بالهداية, سواء كانت هداية األنبياء ال
أو الهداية اإلسالمية.

إذ يحتمل في [الْبَيِّنَةُ] هنا أمران:

األمر األول: أن يكون المراد بها بينة اإلسالم, أي بعثة النبي
ﷺ فيكون المعنى إنهم تركوا اليهودية والنصرانيَةَ, فتفرقوا عن أمثالهم الس

األمر الثاني: إنَّ المفهوم منها مطلق البينة, يعني أي بينة تأتيهم, سواء
موسى (ع) أو عيسى (ع) أو سليمان (ع) أو محمد ﷺ.

وجوابه: أعني هذا االحتمال األول: إنَّ الظاهر من السياق هو اختالف مورد
اآلية الثانية عن مورد األولى, وهو على هذا اإلحتمال يكون واحدًا, فيكون هذا
االحتمال منفيًا بظاهر السياق.

ثانيًا: ما ذكره الرازي في شماه العكبري[] : من أنهم كانوا متفقين على
نبينا ﷺ قبل بعثته. ثم تفرقوا بعدها, فمنهم من آمن ومنهم من كفر والمراد ب
اإلسالم.

وجوابه: إنَّ ظاهر اآلية تفرقهم بما هم أهل الكتاب ال بعد اإليمان. مضافًا إلى
إن االنفكاك منفي ال مثبت, فتأمل.

ثالثاً: تفرقت أهل الكتاب في البلدان لغرض الهدايةّ للبينة, والمراد ب
حينما كان حقاً. فهم يحملون هذه البينة إلى الناس بهدايتهم إلى دينهم.
وجوابه: إنّ الظاهر تفرقهم بالرأي, أي في الدين أو المذهب لا بالجسم, كما
مقتضى هذا الاحتمال.
رابعاً: تفرقهم فيما بينهم بالآراء والمذاهب, بحيث أصبحوا يكفر بعض
بعضاً, وانقسموا إلى كاثوليك وأرثوذوكس وسريان وأثور وأرمن, وغير ذلك. ومن
من لا يعترف بالبابويةّ. ومنهم من لا يعترف ببعض أجزاء الكتاب, أعني التو
والإنجيل المتعارفة, بين ما يؤمن الآخرون بها جميعاً.
وهذا الاختلاف لم يحصل إلا بعد البينة. ويراد بها هنا بعثة أنبيائهم.
وهذا المعنى موجود في عدد من آي الكتاب الكريم, كقوله تعالى: [وَمَا اخْتَلَ
الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ][]. وقوله سبحانه: [ك
أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَح
النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِ
بَيْنَهُمْ][].
لأن هناك نحو تلازم بين الهدايةّ وحصول الاختلاف عملياً.
فإن قلت: كيف يكون إنزال الكتاب وتبليغ العلم سبباً للتفرق.
جوابه: إنّه يقول في الآية: [بَغْياً بَيْنَهُمْ]. فلا يكون العلم بمجرده سبباً
والاختلاف, وإنما مع انضمامه إلى المكر وهو البغي. أو قل: إنّ عندهم أخرةً مع دنيا,
فاطماع الدنيا هي التي توجب البغي.
فإن قلت: إنّ الله تعالى يستطيع أن ينزل عليهم مقداراً من العلم بما يم
التفرق والاختلاف. فلماذا لم ينزل علماً غزيراً [فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ][]؟
قلت: إنّ الله لا يكلف نفساً إلا وسعها, ولا يكرههم على الإيمان. كما قال
سبحانه: [لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ][].
وإنما ينزل عليهم من العلم, بمقدار يتصف بصفتين علياً ودنيا:
الصفة العليا: كونه بالقدر اللائق للهداية, إقتضاءً لا علية.
والصفة الدنيا: إنّ يكون بمقدار استحقاقهم وتحملهم واحتياجاتهم, لا أكثر
فهو على حدود مرغوبة من التكامل, لا يمنع تكوين استعمال من التوازن
والشهوات من لدى ريديها, فمن حذا كل يتصرف فرصة أهل البغي والمنافقون.
خامساً: من احتمالات التفرق: إنشعاب أهل الكتاب إلى جماعات دنيوية متضا
إلى الجماعات الدينية, من حيث انقسامهم اقتصادياً واجتماعياً, أو دولياً أو أيديو
وغير ذلك. وهذا مما حصل فعلاً وعلى نطاق واسع.
قال في الميزان[]: كانت الآية الأولى [لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَاب
على قياس الاختلاف إلى تشير الآية وهذه .. بالنبي كفرهم إلى تشير [الخ

الإسلامية..ومجيء البينة لهم هو البيان النبوي الذي تبين لهم في كتابهم أو
أنبياءهم.

أقول: وهو كما ترى, إذ اذا كان المراد بالبيان النبوي هو خصوص الإسلام, كما
هو المنساق من عبارته. وإنما البينة والعلم هو تعاليم أنبيائهم خاصة. نعم يمك
على المعاني المشتركة بين كل الأنبياء.

ننقل فيه لفظ الطباطبائي حيث قال في الميزان[]: ما بال هؤلاء تعرض الخ
الكتاب وتفرقهم في مذاهبهم, ولم يتعرض إلى تفرق المشركين وأعرضهم عن
التوحيد وإنكارهم الرسالة.

وجوابه: من أكثر من وجه:

أولاً: ما أجاب به في الميزان[] : من أنه لا يبعد أن تكون الآية شاملة للمشر
كما هي شاملة لأهل الكتاب, يعني بالإطلاق.

أقول: وهذا غير محتمل؛ لأن الآية مقيدة بالذين أوتوا الكتاب لفظاً. والمشر
ليسوا مصداقاًمنهم. إلاّ أن يراد الأمة المدعوة لهم لا خصوص الأمة المؤمنة منهم.
وهو غير مقصود للمؤلف جزماً.

مضافاً: إلى أن عالمية الدعوة عندئذٍ كانت أضيق ولم تكن فعلية.
العربية (وهي المحل الرئيسي للمشركين يومئذٍ) لم تكن معهودة بالدعوة المسيح
حياة المسيح, ونحو ذلك.

مضافاً: إلى ان المشركين ما جاءتهم البينة ولا العلم فإننا إذا فسرناه
بالأديان السابقة, فهو ليس لهم دين سابق.

ثانياً: من أجوبة السؤال: إنّ المشركين غير مهمين في نظر القرآن في هذه
المرحلة من التفكير إزاء الكفار الكتابيين؛ لوجود الأنبياء لديهم.

ثالثاً:إنّ المشركين لم يختلفوا لعدم حصول البينة لديهم. فمن هذه الناح
خير من أهل الكتاب. وليس المراد من البينة الرسالة المحمديّة, لكي يكون وصفاً م
بين الفريقين.

إن قلت: ولكن المشركين اختلفوا أيضاً في أديانهم إلى أقسام كثيرة, ك
والهندوسيّة والبراهمة والسيخ والمعطّلة وغيرهم.

قلت: هذا له أحد جوابين:

الجواب الأول: إنّه لوحظ الكفر والشرك ملة واحدة. فلم يختلفوا في عنوان
ولكن قد يقال فيه: إن المسيحيين قد اختلفوا في دينهم, فلم يلحظ
واحدة, مع أنهم كذلك بالعنوان العام.

وجوابه: يمكن أن يكون الاختلاف المشار إليه هو الاختلاف بين أديانهم
الرئيسة. كما هو بين اليهوديّة والمسيحيّة.

الجواب الثاني: إنّ الاختلاف بين المشركين وإن حصل, ولكنّه لم يصل إ
القتال الديني, وإنما اختلفوا وتقاتلوا في أمور دنيويةٍ محضة, ولم يسجل التا

تقاتلوا في الدين. في حين أن المسلمين والمسيحيين واليهود تقاتلوا في
القرآن الكريم هنا.

رابعا: من الأجوبة على السؤال الرئيسي هنا: إنّ المشركين وخصوصا المشركين
الجزيرة العربية. وهم لم يختلفوا عقائديا من ناحية ثقافتهم على عبادة الأصنام
الكتاب معروفون عند المجتمع, وهم مختلفون .

فإن قلت: فإنّ وحدة السياق تعيّن الإسلام, في معنى البينة؛ لأن المراد
هو ذلك بنص الآية, فكذلك المراد من الثاني. فرجع إشكال الميزان.

قلت: جوابه من أكثر من وجه:

أولا: إمكان الطعن بالمعنى الأول: إذ لا يتعين أن يكون المراد به هو الإسلام
بل هو العلم الحق من أي مصدر كان.

ثانيا: يكفي وحدة السياق بينهما, للفصل الكبير بين الآيتين, ويؤيد
واللام في الكلام لفظي البينة جنسية, وفي حين لو نعلم بوحدة السياق تعيّن
ولعل الآيتين لم تُنزل سوية, فلم نحرز وحدة السياق فيكون التمسك
المورد, من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

ثالثا: إنّ هناك ملازمة بين الصدقين كما هو ظاهر, وإن كان مظنوناً بظن غير
معتبر. ولا دليل عليه إلا إجماع المفسرين, والإجماع في غير الشريعة ليس ب
إذن, فالمراد الإطلاق من الكل اتجاهين؛ لأن كُلاًّ من موسى وعيسى ومحمد
صلوات الله عليهم, هم رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة. فالك
يرادف نفس المعنى, وهو الأعم من كل الهداة.

سؤال: حول قوله تعالى: [وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ]. من
حيث أن [أُمِرُوا] مبني للمجهول. والفاعل الحقيقي هو الله تعالى: لكن هذا بلسان
هو بلسان النبي بلا شك, ولكن مَنْ هو؟.

جوابه: فيه أطروحتان:

الأولى: الأطروحة المشهورة, وهي الإسلام. كما حمل السياق السابق على
الإسلام. ويكون المراد: إنّ الأوامر والتعاليم الإسلامية لا تختلف كثيراً عما عهده
أديانهم من المفاهيم والتعاليم, وهذا الكلام ترغيبي للدخول في الإسلام؛ لأنهم ليس
أسلموا على عاداتهم, لا تتغير حياتهم كثيراً لكي يخشوا مثل هذا التغيير والاخ
وهذا معنى جيد للعوام.

الثانية: إنه بلسان الأنبياء جميعاً, فيكون إشارة إلى الدعوة النبوية الإ
للأنبياء, والمراد: أن دعوة الإسلام بأصوله وفروعه عين دعوة أنبيائهم والعقائدية
وما أمرهم الله إلا بذلك.

سؤال: عن معنى[مُخْلِصِينَ], في قوله تعالى:[مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ].

جوابه: قال الراغب في المفردات[]: الخالص كالصافي, إلا أن الخالص هو ما
زال عنه شوبه بعد أن كان فيه. والصافي قد يقال لما لا شوب فيه.

أقول: يعني الأعم.

وقال: وقوله تعالى: [خَلَصُوا نَجِيّاً], أي انفردوا خالصين عن غيرهم. وقوله
تعالى: [وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ. إنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا المُخْلَصِينَ]. فإخلاص المسلمين إنهم قد
تبرءوا مما يدعيه اليهود من التشبيه والنصارى من التثليث. قال تعالى: [م
الدِّينَ..] فحقيقة الإخلاص التبري من كل ما دون الله تعالى.

أقول: والملاحظ ورود في القرآن مكسوراً ومفتوحاً: مخلِصين ومخلَصين
وفي محل الكلام مكسور, وورد بالفتح في بعض القراءات[] .

والفرق بينهما: إنَّ بالكسر يكون اسم فاعل, وبالفتح يكون اسم مفعو
هو سبب أخلاص نفسه, فهو مخلص بالكسر, وأما المخلص بالفتح, فالملاحظ
أن الجاعل . والكفر فيه جعل في قوله تعالى:[كُفُرِ][], أي جعل فيه الإخلاص كما
أمرين:

أولاً: بلحاظ الأسباب, أي حصلت الأسباب المناسبة لوجود الإخلاص أو الك
ثانياً: بلحاظ المسبِّبْ, أي أن الله تعالى أخلصه, كما في المقربين, أي
تعالى.

ومادة (خلص) إما ثلاثية خلص, وإما رباعية مزيدة (أخلص). والثلاثي لازم
كما تقول: لازماً بخلاف الرباعي فانه متعدي. وقد يستعمل لازماً يتعدى إلى مفعول
لله, أي أصبح مخلصاً.

ونقول بنحو الأطروحة: إنّ الرباعي متعدٍ دائماً ولا يكون لازماً. وهذا ينتج
إذا لوحظ الفعل لازماً كان من الثلاثي وأسم فاعله: خالص. والرباعي اسم فاعله:
مخلص بالكسر. فإذا لاحظنا جانب الفاعل قلناه بالكسر, وإذا لاحظنا جانب المف
بالفتح.

فيكون معنى: مخلِص بالكسر, أي أنه جاعل كل الإخلاص. كما لو س
سلوكاً بحيث جعل كل تدوه وتخلص له فهو مخلص كل, أي مخلّص من الشوب الذي
موجوداً كان موجوداً عندك تجاهه, ثم نقل بشكل مجازي. فالدبن من أن يكون قابلاً
للفاعل, أصبح قابلاً للمفعول به.

إن, فمعنى الإخلاص, إنما هو بالفتح دائماً؛ لأن الملحوظ فيه جانب المفعو
وأما بالكسر فالملحوظ فيه جانب الفاعل, لكن الفرعي لا يفهم ذلك!! فقد أصبح
بالكسر صفة للمتصف بالإخلاص كما أصبح لازماً. مع انه في أصل اللغة متعدي
يكون متعدياً.

وهما ليس مترادفين تماماً؛ لأن أحدهما اسم فاعل والآخر اسم مفعول.
فيتحصل سؤال: إنَّ ما الفرق بينهما؟

جوابه في ذلك عدة أطروحات:

الأولى: أن نقول: إنَّ لا فرق بينهما, وإنما هما لغتان لمعنى واحد.

الثانية: إنّ مخلص بالكسر ملحوظ فيه التسبيب للإنسان, كما سبق. و
إسناد السبب إلى الله سبحانه.

الثالثة: إن ّالمخلص بالكسر, أقل درجة من الآخر. باعتبار أن الفرد قد ي
وه يذلا يتكامل وأ يجعل نفسه يتصف بالزهد والعبادة. فإن كان صادقاً في ن
مخلص بالكسر . وإن كان يشعر إن طاعته إنما هي بتوفيق الله سبحانه وفضل
مخلص بالفتح. والأول أقل درجة بطبيعة الحال, من الثاني.

إن قلت: إنّه بناء على ذلك يصح لتفاني في الآية الكريمة: مخلصين له ا
وذلك دين القيمة, بناء على تفسير المشهور, أي الجماعة القيمة. وهم المعصومون ع
وهم المعصومون ☝. فكيف يصح التفاني؛ لأننا نعرف أن المخلصين بالكسر تع
المتدنين نسبياً. والقيمة تعبير عن خير العالمين. مع ان ظهور السياق القرآني هو
المراد منهما واحداً, فكيف نجمع بينهما؟.

قلت: يكون ذلك من عدة وجوه:

أولاً: يمكن التنزل عن تأويل الجماعة القيمة إلى الأمة القيمة, وهم سائر
المسلمين, وهم مخلصين بالكسر غالباً, فناسب صدر الآية ذيلها, وسقط الأش

ثانياً: إن ّالآية الكريمة ليس فيها مفهوم المخالفة فانِ للزائد.

ونحتاج هنا إلى مقدمة وحاصلها: إن ّالنسبة بين مخلص بالكسر ومخلص ب
وه العموم المطلق, وليس التباين ولا التساوي, فكل مخلص بالفتح هو مخلص
ولا عكس.

فالجماعة القيّمة وهم المعصومون ☝, مخلصين بالكسر وهم أولى من غيرهم أ
يكونوا كذلك, والآية الحاظ لهم بالكسر ولم تلحظه بالفتح. ولا يجب ذكر ا
الأفضل.

ثالثاً: إنّه تعالى:يقول: [وَمَا أُمِرُوا إِلاّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّين]. ف
القيّمة أمره. والكفار والمشركين أوله الكتاب هم المأمورون.

وأما المخلصين بالكسر فيكونوا لكي يدنى هو لمن الأمر هو الآية فمتعلق
بالفتح لا فعل من الله لا فعل من ؛لأنه الأمر به يتعلق المخلصين بالفتح.

رابعاً: إن ّالسياق يختلف بلوقه تعالى: [وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ] كأنه بدأ سي
يتعين أن يكون مخلصين بالكسر وصفاً للقيمة, بل يمكن أن يكونوا مخلص

فإن قلت: فإنه في متن العبارة يقول: وذلك, وهو أشارة إلى أمور منها
المخلصون بالكسر, المذكورون بالآية.

قلت: نعم إلا ّأن الظاهر إن الدين القيم انه داري به الدين الذي يدعوا له القل
ال الدين الذي يستلزمونه بينهم وبين الله. فإن ذاك مستوى أعلى من هذا.

سؤال: عن معنى قوله تعالى [حُنَفَاء]؟.

قال: الراغب في المفردات[] : الحنف, (هو ميل) (والأفضل أن ي
هو (الميل) عن الاستقامة (أي الهداية والعدل). والجنف, ميل عن الاست
إلى الضلال, والحنيف (هو الميل إلى ذلك) وهو (صفة مشبهة) قال عز وجل: [قَانِتاً لِلَّهِ
حَنِيفاً...], وقال: [حَنِيفاً مُسْلِماً]. وجمعه حنفاء, (أي مجموعة من الناس كل واحد منهم
فالحنف متصف بالحنف) قال عز وجل: [وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ.حُنَفَاءَ لِلَّهِ]. وتحنف فالن

تحرى طريق, الاستقامة (أي اهتدى). وسمّت العرب كل من حج واختتن حنيفاً, تن
على إنه على دين إبراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام.
والأحنف, (بمعنى كلي) من في رجله ميل. قيل: سمي بذلك على التفاؤل
من تسمية الضد باسم ضده, كما سميت الجميلة: قبيحة, والقصيدة العصماء: ال
وكما قال الشاعر:
مضل الناس قد سميت هادي كما قد سمي الأعمى بصيراً...)
وقيل: بل أستعمل للميل المجرد.
أقول: هنا عدة مستويات:
الأول: إن النبي ﷺ ومن كان قبله من الأنبياء والصالحين, على دين إبرا
ﷺ.
الثاني: إنّ النبي ﷺ والأئمة من ولده هم من أصلاب طاهرة وأرحام مطهرة
كما ورد[] . فكيف كان ذلك, وأباؤهم مشركون؟.
وجوابه: إنَّهم كانوا متدينين بدين الله في زمن الجاهلية, وهو دين الحني
ويروى عن عبد المطلب وأبي طالب وغيرهما, إنهم كانوا يقرأون كتب الأنبياء السا
الثالث:إن الجزء الرئيسي – حسب فهمي – من دين الحنيفية, هو ما نسمي
بأصول الدين لا فروعه, والجزء الرئيسي من أصول الدين هو التوحيد. مع الغف
الأربعة الأخرى منها في ذلك الحين أو عن الغالبية.
وأما فروع الدين, فلم تكن ملغاة بالمرة. نعم, لم تكن هناك أوامر محددة, وإن
كان هناك عادات. كـ (ال تزني, ال تسرق, ال تكذب, ال تشرب الخمر) وأمثال ذلك. وقد
كان الحنفاء ملتزمين بمثل هذه الأمور, مضافاً إلى تركهم السجود للأصنام.
فإن قلت: كيف تكون الحنيفية مقبولة منهم, وقد كان الدين الحق يومئذ
المسيح ﷺ ؟.
قلنا: نعم, ولكن هناك عدة موانع من الالتزام بذلك, منها:
1- إن دين اليهودية والنصرانية, كان منحرفاً عن العقيدة الأصلية للأنبي
تكن العقيدة الأصلية معروفة بينهم ليتم الالتزام بها.
2- إن اليهود والنصارى كان لهم وجود في جزيرة العرب. وهم معاشرون
مصاحبون للمجتمع. ويعرفهم الناس بأنهم ذوو عقائد محددة غير محمودة, كالاعت
بالثالوث المقدس ونحوه. ويستطيع المفكرون من أهل الحنيفية استنتاج ذلك
3- إن هؤلاء اليهود والنصارى, كما هم غير تامين في أصول دينهم, فهم
ناقصون أيضاً في فروع دينهم, وملتزمون بكثير من المعاصي والفواحش
واللاإنسانية,الأمر الذي يفرّق الفرد المنصف والطالب للحق عنهم.
ومن هنا, كان لابد لهؤلاء الطالبين للحق الالتزام بنبوة النبي السابق ع
اليهودية والنصرانية وهو إبراهيم ﷺ. وهو متصف بصفات مهمة في نظرهم وفي ن
الجميع:
1- إنه جاء بعقيدة متكاملة في فهم التوحيد الإلهي.

2- إنه كان واضح الإخلاص لله في سلوكه.

3- إنه جاء إلى الجزيرة العربية وخلف فيها ولده إسماعيل.

4- أنه باني الكعبة المشرفة.

5- إنه النبي الذي يعترف بقدسيته على كل الملل المتأخرة عنه.

والمهم بعد كل ذلك, إن الحنيفية هي الإخلاص في التوحيد, وهي من قسم أصول الدين وليست من فروعه.

فإن قلت: إنّ العرب, كما سمعنا, كانت تسمي كل من حج واختتن حنيفاً, و من فروع الدين.

قلت: أما تفسير ذلك لكن أن نقول: إنّ ذلك كالعمل كان منهم قربة إلى الله تعا فالالتزام به يدل على الالتزام بأصول الدين, ويكون له كشف إثباتي عنه. و إنهم لم يكونوا يعملون تلك التطبيقات: الحج والختان لمجردها. بل بعنوان ك وجل.

والأمر الأغلب كانوا يفعلون ذلك كطقوس دينية. فرجعنا إلى أن الأصل الحنيفية هو التوحيد.

فإن قلت: كيف نسبت الحنيفية الى ابراهيم ﷺ, في حين أنها تمثل خط ومن كان قبله ومن جاء بعده؟.

قلت: لذلك عدة أجوبة يجمعها معنى أهمية إبراهيم ﷺ, وعظمته. فإن له صفت ثبوتيةٌ وإثباتيةٌ:

أما الصفة الثبوتيةٌ, فهي: إنه ﷺ بلغ من صفات التوحيد ودقائقه أكثر قبله, وقد وصلت البشرية في زمنه إلى أعلى مرتبة سابقة في توحيد البار

نعم, تطور الدين في زمن موسى ﷺ, ولكن تطوره كان في فروع الدين, لا أصوله, وأما الزيادة في زمن عيسى ﷺ, فقد كانت التبشير بالمستقبل المقد

إذن, فالمبشر الرئيسي بالتوحيد هو إبراهيم ﷺ, في عالم الثبوت والا

وإذا تنزلنا عن ذلك, نقول: إنه ﷺ أحسن من بيّن ذلك إثباتاً, حتى ﷺ يستطيع ذلك؛ لأن مجتمعه كان أغلبه كفاراً ولم يؤمن به إلا القليل, حتى أخذ ال وأما آدم ﷺ فقد كان عدد البشر في زمنه قليلاً جداً.

ومع التنزل عن كل ذلك يكفي أن يكون الأمر ترغيباً للمتدينين الس الإسلام في الدخول للإسلام, وإنهم إذا دخلوه كانوا حنفاء أيضاً, بل كانوا أيضاً ع الجماعة القيمة, وهم إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ☜ .

الرابع: من مستويات الحديث عن لفظ الحنفاء:

أن ندّعي كأطروحة, إن [حُنَفَاءَ] بمعنى: مخلصين, ألكثر من قرينة:

أولاً: إنّ [حُنَفَاءَ] إن كان بمعنى الموحدين أو الملتزمين بدين إبراهيم ﷺ, بمعنى واحد كالمترادفين. ونحن نعلم وجداناً أنهما ليسا كذلك. فلا بد أن يكون زيادة في المعنى عن معنى الموحدين. فندعي إنه بمعنى المخلصين.

ثانياً: إن الراغب كما سمعنا قال: الحنف, هو ميل عن الضلال إلى الإستقامة

والإ ًالك . هبرل صلخملاو هسفنل حصانلا صلخملا وه ليملا اذه ليمي يذلاو
فيه جنف لا فنح.

لب فينح وه فده يأل صلخملا سيل يأ ,فنح وه صالخإل سيل نكلو
حصة منه. فاما نأ نقول: إنّ الحنف وه صالخإلا بدرجة عالية, بحيث يكون الفرد
اسـتعداد بأن يفدي نفسه وأهله وماله, وأما نأ نقول: إنّ صالخإلا للتوحيد أو للدين
وليس للدنيا.

فإن قلت: إذا كان [حُنَفَاءَ] بمعنى [مُخْلِصِينَ], و[مُخْلِصِينَ] واردة في الآية
فما هو مفهوم من لصحتي اذا الآية؟.

قلت: هذا له عدة أجوبة:

الأول: إنّ تكرار بغير لفظه, فال يكون قبيحاً, بل إنه مهم زيادة الاهتمام
والتوكيد.

الثاني: إنّ [مُخْلِصِينَ] معنى عام, و[حُنَفَاءَ]: مخلصون لله – كما قربنا –
فيختلفان.

إال أن هذا ال يكون؛ لأن الإخالص في الآية مقيد بالدين, فإن كان [حُنَفَاءَ] م
بالدين أو بالتوحيد (وهو الدين أيضاً) حصل التكرار. فإن قبلنا به رجع إلى ا
الأول, ولكن ول تنزلنا عن ذلك, بطل هذا الوجه.

الثالث: أن نخص أحدهما بأصول الدين, ونخص الآخر بفروعه,أو بالعكس.
وكالهما أطروحة معتمدة لدفع الإشكال. وكون مخلصين له الدين بالفروع وحنفاء
بالتوحيد أو بالأصول أرجح لأكثر من قرينة.

منها: إنّ [حُنَفَاءَ] أشارة إلى دين إبراهيم ﷺ , ومنها: إنّ ترق من الفروع إلى
الأصول, وهو ينتج زيادة في التفهيم والتأكيد, ال يتحصل مع العكس, وهذا الظ
واضح في الآية.

سؤال: عن إعراب [مُخْلِصِينَ].

قال العكبري[]: [مُخْلِصِينَ] حال من الضمير في [لِيَعْبُدُوا] (يعني: يعبدون
حال كونهم مخلصين). و[حُنَفَاءَ] حال أخرى من الضمير في [مُخْلِصِينَ], يعني:
مخلصين حال كونهم حنفاء, وقوله تعالى: [دِينُ الْقَيِّمَةِ], أي الملة أو الأمة القيمة.

سؤال: عن معنى[الْقَيِّمَةِ]. وما هو التقدير المناسب لها؟.

جوابه: له عدة أطروحات:

الأولى: ما فهمه المشهور ومسعناه عن العكبري, ومن أن التقدير الملة أو
الأمة. والفرق بينهما: إن الأمة هي مجموعة من الناس كيفما اتفق. والملة هي الجماعة
المتصفة بدين معين أو آيديولوجية معينة. فتكون النسبة بينهما العموم الم
أمة ولا عكس.

فالملة حينما نطلقها, فإننا نشير إلى دينها, فهي قيمة بصفتها متدين
اختيار الملة على الأمة, فيما إذا اخترنا هذا الوجه.

الثانية: حسب فهمي,إن التقدير ينبغي أن يكون الجماعة, لا معنى القيم
ال قيم عليه, أو قل هي القيم على الإطلاق الذي ليس فوقه قيم غير قيم الله ع
في النصرف إلى أعظم الأفراد, وهم المعصومون ☝.

الثالثة: أن نقول: لا حاجة إلى التقدير؛ لأن الهيا رأي الإ مع الضرورة, ف
القول بأن [الْقَيِّمَة] وحدها تكفي وهي بمعنى: القيمين.

وليس هذا غريباً في اللغة, أعني التعبير بالمؤنث عن الجمع. فيكون ا
القول وأو القائمين, أي المشرف والمدبر والمراقب. وهو مأخوذ من القيام, وهو أو مّا القو
لأن الغالب في المشرف أن يكون واقفاً على ما يشرف عليه. ثم أستعمل فيما
له مجازاً, ولكنّه أصبح حقيقة منذ زمن قديم جداً.

والآية كما هو معلوم لم تشر إلاّ إلى عنوان القيمين, ولكن مَنْ هم ومَنْ هم
وعلى مَنْ هم. فقد أهملت الآية التعرض لذلك عمداً, لأن الحكمة اقتضت الاختصار
ولكننا نستطيع أن نستنتج من السياق الجواب على أنهم: من قِبَلِ مَنْ هم
لأن الله تعالى في القرآن يشهد بأنهم قيمون. فأخذهم بشكل مطلق وحق, ولم ي
أنهم منصوبون من قبل الله بالدلالة أنهم منصوبون من قبل ناس آخرين. فيكون واضح
سبحانه للقيمومة.

فإن قلت: إنّ القيم واحد وهو الله سبحانه. وهو يفاني معنى التأنيث؛ لأن
بالجمع.

قلت: ليس هو المالك, بل هو المنصوب من قبله, كما يقولون: وكيل مفوض
والله سبحانه لم يلاحظ قيماً؛ لأنه غير منصوب من قبل أحد. وإن كان قيماً بالذا
والعرف لا يسمى المالك قيماً, بل المنصوب من قبله. وهنا نقصد المنصوب من
الغير, وهم المعصومون ☜, ولا يشمل الله سبحانه. فرجع المتعلق إلى الجماعة,
الفرد. فالتأنيث في محله.

إن قلت: إنّنا مخيرون بين تقدير الأمة وتقدير الجماعة. فإذا لم نقدر الجم
قدرنا الأمة أو الملة وهم المسلمون. فالمذا لا نقدر المسلمين, مع إنه تعالى قال في
أخرى:[لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النّاس][], أي شاهدين وقائمين فيكون معنى الآيتين
مشترك؟.

قلت: ينبغي أن نفرق بين مفهوم القيمومة ومفهوم الشهادة ولم يثبت ا
هذا هو ذاك, والأمة الإسلامية شهيدة على الناس ولكنّها ليست قيمة عليهم. وأوضح
فرق بينهما: إنّ القيمومة تعق في علل التصرف والشهادة تعق في معلولاته,
فالقيمومة متقدمة رتبة على العمل, والشهادة متأخرة عنه.فلا يجتمعان.

فإن قلت: ولكن الله تعالى في نفس الآية السابقة يقول: [لِتَكُونُوا ش
النّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً]. فإن نفينا كون الأمة قيمة فلا يمكن أن
الرسول قيماً, ومعه يمكن فهم قيمومة الأمة من قيمومة الرسول وشهادتها, باعتبار
السياق.

قلت: كال: نأف الرسول هل صفتان: الشهادة و القيمومة. فقد جعله الله في
الامة في الشهادة فوجود تدلل ةقباسال ةيآلا هذهو .ًاعم لولعملا بناج يفو ةلعلا
لاخملا موهفم اهل سيلو ,لوسرلا يف الو ةمالا يف ةموميقلا ىلع لدت الو .لوسرلا
على نفي القيمومة. والآية التي نتكلم عنها تدل على القيمومة لا على الشهادة.

فهذه الأطروحة الأولى للتفسير[دين القيمة], يعني دين الجماعة القيمة
القيمين, وهو الأرجح مما سنذكره.

ولكن توجد أطروحة ثانية يمكن أن تعرض بهذا الصدد. وهو أن يكون دين
القيمة, أي دين القيمومة فان القيم هو صفة مشبهة, بمعنى أسم الفاعل. وبالتا
فاعل.

و القيمومة مصدر, فتكون الآية قد أستعملت أسم الفاعل بمعنى المصدر
ض ريف ذلك مجازا. فالدين القيم بمعنى الدين القائم أو دين القيمومة.

ويمكننا ان نفصل الدين بأنه قيم, وذلك على ما ورد في آيات أخرى من القرآن
الكريم, قال تعالى: [إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا][], أي قيمًا.
أو على قراءة أخرى غير المشهورة. وقال تعالى: [ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ][] فاستفسر أو هم

إن القيم هو الفرد المشهور والمدبر المباشر (الفاعل) المختار الرشي
حين لا يكون معه كفر أو آيديولوجيّة صحيحة, فانه يسئ التصرف. بل لعل ج
الفساد منه سيكون هو الأغلب؛ لأنه سوف يعطي شهوات نفسه ومصالحه الشخص
ولكن مع وجود الدين والفكر الحاكم على هذا القيم, ستكون القيمومة بعدل ومطا
للواقع. ومعه أمكن أن نصف هذا الدين أو الفكر بأنه قيم؛ لأنه الموجّه للقيم.

ومعه تكون لفظة: القيمة, بمنزلة الصفة أو النعت للدين نفسه. كما و
باب أنه قيم. بدون حاجة إلى تقدير موصوف, أعني الجماعة القيمة.

غير أن ذلك يواجه اشكالان.

أحدهما: إنَّه من النعت النكرة بالمعرفة؛ لأنه قال: دين القيمة, فكان الموصوف
نكرة والصفة معرفة.

وجوابه: إنَّ هذا إستعمال عرفي, وإن لم يكن فصيحًا. ومقتضى أحتواء القرآن
على كل شئ [مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ] أن يحتوي على ذلك أيضًا. فإننا ن
عرفًا: حصن الشريف والكتب المشرفة وسوق الكبير. وبالرغم من أننا نعبر عنه
إليه وليس نعتًا, إلا أن المقصود الحقيقي هو النعت وليس الإضافة.

ثانيهما: إنَّه من وصف المذكر بالمؤنث؛ لأنه قال: [دِينُ الْقَيِّمَةِ]. فكان المنع
مذكرًا ونعته مؤنثًا.

وجوابه من وجهين:

الوجه الأول: إنَّ الدين كلي, والكلي بمنزلة الجنس, والجنس بمنزلة الجمع
والجمع بمنزلة المؤنث في اللغة العربيّة.

الوجه الثاني: إنَّنا دق نقول: إنّ تاء التأنيث ال تدل على تأنيث مدخولها د
تنات بسع المذكر أحيانا, كتاء الوحدة والتكثير كتمرة وجلسة. فيكون القيمة
ام وه ممنوع فهو صف المذكر باالمؤنث الحقيقي؛ لتنافيهما. وهذا ليس منه.
سؤال: ام وه هدف السورة ؟.

جوابه: إنّ أفضل من التفت إلى ذلك هو سيد قطب في الظالل القرآن[] : فق
مجموعة أمور كهدف للسورة. إال أن هدف السورة ينبغي أن يكون واحداً. وقد جعل ت
هذه المفاهيم التفصيلية كمقدمات لتحصيله.

والهدف هو مجادلة الكفار من أهل الكتاب والمشركين ومضادتهم أوال,
وهدايتهم ثانياً.

فأقول ـ بعرض من ضرب انغب ضخ النظر عما قيل في ذلك ـ إن المصدر ـ إن المهم في
مجادلة الكفار من أهل الكتاب والمشركين أربع نقاط: بيان عيوبهم وما يصلحهم
الرحمة والمنة النازلة عليهم وتقييمهم كما يلي:

أوالً: أما ذكر عيوبهم, فهي كونهم كفاراً ومشركين وأهل كتاب. وهذا العنوان
في نفس عيب؛ ألن اإلسالم ناسخ لما قبله من األديان. ومن يترك ما هو أعل
وأفضل ويختار ما هو أدنى, فهو عيب ال محالة.

ثانياً: وأما ما يصلحهم فهو البينة والكتب المطهرة.

ثالثاً: واما الرحمة والمنة النازلة عليهم فهي العلم. ولكنّهم لم يستفيدوا
العلم, وإنما اختلفوا فيه وتقاتلوا عليه.

رابعاً: وأما تقييمهم فهو أنهم شر البريّة . وهم كذلك في الدنيا واآلخرة. أي
القيمة األخالقيّة لهم متدنية في كال الدارين.

وفي مقابلهم خير البريّة, وقيمتهم األخالقية عالية في كال الدارين. وج
البريّة الجنة وجزاء شر البرية النار.

قد يقال: إنّ نسق اآليات يختلف في السورة, ابتداء من قوله تعالى: [إ
وَرَفَكَ], بعنوان اإلشارة إلى كونه هو النتيجة للمقدمات الموجودة في أول السورة.

وجوابه: إنّ هذه االختالف غير الواضح. والنسق هو نسق (الهاء) الساكنة في
كل اآليات إطالقاً.

وهنا يمكننا أن نالحظ عدة أمور:

أوالً: إنّ لفظ القيمة استعمل مرتين بمعنيين: كتب قيمة ودين القيمة,
بعد تقييده يصبح بمعنيين.

فإن قلت: إنّ القيمة بمعنى واحد؛ ألنكم إن ذكرتم معنى كتب قيمة هي الك
التي لها القيمومة وكذلك دين القيمة. فرجع إلى معنى واحد.

قلت: جوابه من عدة وجوه:

1- إننا ذكرنا ذلك كأطروحة, ولكنه يمكن أن نخرج عن اإلشكال, بأن
نختار إحدى األطروحتين في أحد اللفظين ونختار األخرى في اآلخر؛ ألجل أن ي
التكرار.

2- إنه مع التنزل فإن المفهوم التصوري حين يقيّد بمفهوم تصوري آخر
المجموع مفهوماً تصورياً واحداً, فإذا اختلفت الإضافة اختلف المفهوم. كقولنا: ق
الفرس وسرج زيد.

3- لا بأس أن يكون كلا اللفظين بمعنى واحد. وتكون القيمومة للكتاب ا
وللدين معاً؛ لأن محصلهما الحقيقي واحد.

ثانياً: من الأمور التي نلاحظها في الآية: إنّ النسق محفوظ في (الهاء).
والضمير في [رَبِّهِ] جعل في نسق (التاء) المدورة, كالبينة والقيمة. وهذا واضح
لزوم تسكين هاءات الآيات ليحصل النسق ويتحقق.

وهذا يدعم الأخبار الواردة الدالة على الاستحباب الشرعي للوقوف في هاءا
الآيات والنهي عن الدرج فيها. ومن هنا نستطيع أن نفهم من هذه السورة نحواً من
الأمر والطلب للوقوف في هاءات الآيات ليكون النسق واحداً. ولعل الأرجح فعل
نزلت بالسكون.

ثالثاً: إن عدد من الآيات مضموم كـ[الْبَيِّنَةُ] و[رَبِّهِ] وعدد منها مكسور وهي:
[خَيْرُ الْبَرِيَّةِ] و[شَرُّ الْبَرِيَّةِ]. فلو قرأت بالحركات الإعرابية لانتفى التناس
قراءتها بالسكون.

سؤال: حول قوله: [خَالِدِينَ فِيهَا أُوْلَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ]. فقد يستشكل من
كلامية في الخلود. أما من ناحية الخلود في النار لكل أحد غير جائز. وأما الخلود
هؤلاء (أي الكفار) غير جائز؛ لأن فيهم قاصراً ومعذوراً ونحو ذلك.

جوابه: إنّ يقع الكلام في ذلك في جهتين:

الجهة الأولى: في الخلود لأي إنسان. ووجه السؤال فيه: إننا لو انصرفنا إن
الإنسان قد أذنب طول عمره, وهو محدود. فهل يبقى في العذاب مدة لا متناهية؟ وهذا
خلاف العدل, بأن تزيد العقوبة على الذنب.

وجوابه: أحد أمرين:

الأمر الأول: نقضاً, في جانب الجنة فإن أهلها خالدون فيها أبداً. مع إ
أطاعوا الله ـ على سبيل الفرض ـ طول عمرهم, وهو محدود. ونسبة المتناهي إلى
اللامتناهي صفر فيأتي فيه نفس الكلام, وما يقال هنا يقال هناك.

الأمر الثاني: حلاً, وهو أحد أمرين:

الأول: ما ورد في السنة الشريفة من تفسيره[] : بأن الإنسان لو بقي ف
إلى ما لانهاية لاستمر على المعصية إلى ما لانهاية. فيعاقبه على الذنوب الت
أن تحصل منه.

ويجاب عليه: إنّ العقاب على الذنوب التقديرية الحاصلة في المستقبل
تحصل فعلاً ظلمٌ أيضاً. ولكن يمكن أن يجاب عليه بما يلي:

الثاني: إنّ العقاب ليس على هذه الذنوب التي سوف تحصل. بل هو عقاب
سببه ومعدنه وعينه, وهي العين النابعة أو المنبعة للذنوب. وهو سوء السريرة

الأمارة بالسوء. فمهما بقي الفرد على سطح هذه الأرض, فإنه يبقى في حالة ذنب
وعصيان.

فإن قلت: بأن هذا الوصف غير اختياري ليحصل العقاب عليه.

قلت: جوابه من وجهين:

الوجه الأول: إنّه اختياري؛ لأن ربه أمره ونهاه بذنوبه السابقة. فاستحق مستوا
التعصب للكفر والفسق والفجور. بل التعلق بوجوده, ولعله أصبح متفتح
اختياري.

الوجه الثاني: ذكر (دانتي) في كتابه: الجحيم[] , في وصف جهنم: إن بعض
قاطنيها يزدادون عتواً ونفوراً, ويشتمون الله ويعترضون عليه.

وحسب فهمي: إنّ هؤلاء دخلوا إلى جهنم باستحقاقهم فإبقاؤهم فيها عدل
وخلودهم فيها محرمة, ولا يجب على الله بحسب حكم العقل العملي إخراجهم منها, مع
تشمه والاعتراض عليه. فهم يبقون فيها جزاءً على أقل تقدير.

إن قلت: إن ورد في آخرة حساب ولا عمل[] ؛ لعدم وجود الشريعة هناك,
فكيف أصبح الشتم هناك سبباً للعقاب, وهو الدخول في النار؟.

قلت: جوابه من وجهتين:

أولاً: إننا لم نقل إن الدخول في النار وقع بسبب الشتم, وإنما الشتم سبب
تعليليَّة, لعدم وجوب إخراجهم من النار بحسب حكم العقل العملي. بحيث لا يكون
خلودهم فيها ظلماً لهم, ماداموا على تلك الصفة.

ثانياً: إنّ هذا المضمون وإن ورد, وهو إنه في الآخرة حساب ولا عمل. إلا أنه
لم يثبت على إطلاقه. إذ لا إشكال إن شتم الله ذنب وذكره والطمع في رحمته وحب
الظن به طاعة. سواء كان في الدنيا أو في الآخرة. فما كان في ذاته ذنب ضغب ال
عن الشريعة, إنما هو المقصود هناك. ولذلك ما كان في ذاته طاعة. فالثبوت للقبا
الشريعة فقط. وهو المقصود بالأخبار المشار إليها.

الجهة الثانية: وهي أن الدخول غير جائز للقاصرين والمعذورين.

فإنه تحصل من الجهة السابقة إن من يدخل في النار هم المعاندون أو أضرابه
وليس بهذه العناوين التفصيلية الثانوية. ودخول القاصرين إلى جهنم وخلودهم
موافق للرحمة الإلهيَّة. نعم قد يدخل (إذا كان مستحقاً إجراماً) ولكنّه لا يخلد.

سؤال: ما معنى: البريَّة؟.

جوابه: البارئ اسم فاعل, وهو لفظ غير مشترك, لغة على الخالق سبحانه
وتعالى. قال الله تعالى: [الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ][]. واسم المفعول منه بري أو برئ. و
فعيل بمعنى مفعول. وبريَّة مؤنث بري. فالبريّة هو المخلوق, فيكون معنى ال
المخلوقون.

قال الراغب في المفردات[] : البريَّة: الخلق. قيل: أصله الهمزة فترك. وق
ذلك من قولهم بريت العود. وسميت بريَّة لكونها مبريَّة عن البري, أي التراب, ب

قوله تعالى: [خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ]. وقوله تعالى: [أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ]. وقال: [ش
الْبَرِيَّةِ].

أقول: من المؤكد إن الفهم المشهور من البريَّة: البشر, أي أولاد آدم ﷺ. والو
شك إن ذلك عليه أجماع المفسرين. وهو اسم مفعول أو صفة مشبهة. بمعنى: مبر
مخلوقة, إلا أن الأصل المراد مطلق الخلق؛ لأن البشر بالخصوص مفهوم أولي, ومبرؤون
الخلق. ولكن يوجد تقييد بأن المشار إليهم بأولئك هم المذكورون لا غيرهم, فبدل
وعواقبهم, كانوا سواء بشرا أو خلقا آخر.

سؤال: عن صيغة [شَرُّ الْبَرِيَّةِ] و[خَيْرُ الْبَرِيَّةِ].

جواب: إنّ المفهم المشهور بأن فيه إشعار بالتفاضل. ولعل أخذهم م
إنه خاص بالقواعد اللغة العربية والظاهر أيضاً, فإنه لم يقل: أشر وأخير لكان ي
ذلك. بل أورد مجرد الصفة. فيكون حالها حال الأعمى في قوله تعالى: [وَمَنْ كَانَ
فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً][]. فلا يمكن أن نفهم منها إنه أكثر
عمًى.

وبذلك يتنفي الفهم المشهور والارتكاز المتشرعي. إلا أن نفهم - كأط
المتشرعة – إنه معنى مورث جيلاً بعد جيل من قبل الأئمة ☜, فيكون من قبيل ال
التي فسرت القرآن الكريم, ولم يثبت ذلك. فتبقى دعوى المشهور متفرقة إ
وسيأتي مزيد إيضاح لذلك.

سؤال: كيف وصفهم القرآن الكريم بذلك, ولعل في البرية من هم أكثر ش
وأكثر خيرا؟.

جواب: إنّ هذا مسند من قبل القرآن الكريم نفسه؛ لأنه يشهد بأنهم شر البر
وخير البرية [وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً][]. هذا مع متابعة الفهم المشهور للتفضي

سؤال: إنّ الأشر يجب أن يكون واحداً لا جماعة, فكيف أصبح الجماعة أشر
البريَّة؟.

جواب: إنّ التفضيل مقول بالتشكيك بوجود الفاضل والأفضل منه. [ه
عِنْدَ اللَّهِ][]. في الكمال والنقص, أي من ناحية الخير ومن ناحية الشر. والكمال مرا
متعددة. وكلما زاد الكمال قلت الأفراد, وكلما قل زاد تداد.

فإذا لاحظنا الكمال الأعلى, فإنه ينحصر بواحد. وأما إذا لاحظنا المتكامل
المتوسط أو الأدنى, فهو واسع في جماعة. فمن الممكن في الآية أن يكون قد لاحظ

ثم إننا ينبغي أن نلتفت إلى أنه تعالى قسم البشرية إلى قسم
صالح, وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات. وقسم طالح, وهم الكفار من أهل الكتاب
والمشركين. ثم لاحظ المجموع وسماهم البرية. فخير البرية هم المؤمنون وشرها
الكفار.

ويمكننا أن نلاحظ ما سبق أن قلناه من عدم استفادة التفضيل بعبارت
المقصود هو كون هذه الجماعة هي خير البشر أجمعين وتلك هي شر منهم.

سؤال: ما هي الحاجة إلى قوله: [أُولَئِكَ هُمْ]. مع أنه يمكن الاكتفاء بأحدهما؟.

جواب‍ه: من عدة وجوه:

أولا: إنَّ أوضح مبرر لذلك هو التأكيد الذي ينتج من التكرار. ونقول ان أق

التأكيد ثلاث مرات. وهو متحقق هنا في [الَّذِينَ] و[أُولَئِكَ] و[هُمْ]. ويكون التأكيد

كل الأوهام المحتملة.

ثانياً: إنَّه بعد التنزل عن الوجه الأول نقول: انه للدلالة على الحصر. وهو

الزائد.

ثالثاً: الاحترام, كما قال سبحانه: [ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ][]. فهو يشي

شيء مرتفع معنوياً احتراماً له. كذلك يقول هنا: [أُولَئِكَ]. ويشير إلى من هم مرتف

وعالون في المقام. ويمكن أن يعني ذلك كل الأبعدين المعنويين للخير والشر

رابعاً: إنَّ حذف أحدهما يخل بالسياق القرآني, وهذا ما نذكره بالذوق.

خامساً: إشارة إلى المجموعة مجموعة؛ لأن لفظ الخير مفرد, فاحتاج إلى هذا

التأكيد, لإبراز جهة المجموع, ليفهم السامع إن المراد بالخير الكلي وليس المف

الحقيقي.

سادساً: لو كانت الجملة بدون [هُمْ] لبدت منفصلة عن سابقها. وهذا ما يرد

بالذوق أيضاً.

سؤال: لماذا وصف الجنات بأنها: [جَنَّاتُ عَدْنٍ]؟.

جوابه: فيها أطروحتان:

الأولى: وهي المشهورة: إنَّ [عَدْنٍ] صفة لطبقة من الجنة. وهناك طبقات

أخرى, كالفردوس والخلد والأعلى, وغيرها.

الثانية: ما يستفاد من كلام الراغب في المفردات حين قال[]: جنات عدن, أ

استقرار وثبات, وعَدَنَ بمكان كذا استقر. ومنه المعدن لمستقر الجواهر. وقال: ع

الصلاة والسلام: المعدن جبار.

أقول: فهي جنات استقرار, ويلزمه أن تكون صفة لكل الجنات لا لبعضها

طبقة منه. فإن أي نوع منه يبقى فيه صاحبه ويستمر ويدعن فيه بتوفيق

هي لا انهائية في الاستقرار.

ولدى الجمع بين الوجهين ينتج أمران:

الأول: إنَّ تلك الجنة وما فوقها, فسكانها خالدون فيها أبداً.

الثاني: إنَّه لا يلزم من ذلك المرتبات الأدنى من الجنة خالدون فيها أبداً.

سؤال: لماذا قال: [تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ], ولم يقل من فوقها أو فيها أو

عليها. وهذا وصف للجنة مكرر في القرآن الكريم.

جوابه: من عدة وجوه:

الوجه الأول: الإشارة إلى المياه الباطنية في الجنة.

وهو غير تام؛ لأن ظاهر السياق هو الترغيب وحصول البهجة برؤية الأنهار.

مع إن كونها باطنية لا يسبب اللذة المطلوبة للمؤمن. باعتبارها باطنية وغير م

فوجودها كعدمها.

الوجه الثاني: إنَّ [تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا], أي على وجه الأرض, كما تجري الأنهار
في الدنيا, ولعل حوض الكوثر أحد مصاديقها ول فسرناه بأنه نهر في الجنة.
وكذلك ما ورد[] : من أن فيها نهراً من لبن ونهراً من عسل ونهراً من خمر.
إلا أن هذا ال يتم إال لكونه خالف الظاهر, من حيث أن كانه تفانيفاً جزئياً, بين
الأنهار) من تحتها (أو على وجه الأرض. ما لم يجري عمر الأمر إلى الوجه الآتي.
الوجه الثالث: يمكن أن تشبه درجات الجنة ومراتبها المتعددة بالعمارات ال
أو ناطحات السحاب. فإن أعطي المؤمن عدة درجات أو طوابق, فإنه يملك حينئذٍ ما
تحتها. فالأنهار تجري من تحته في الجنة؛ لأنه ينظر إليها من فوق العمار
فيصدق عليها حقيقة ذلك, وإن كانت الأنهار جارية على سطح الأرض.
سؤال: ما هو وجه الجمع في الآية بين [خَالِدِينَ] و[أَبَداً]. أل يكفي كونهم خال
فيها فقط؟.
جوابه: من وجهين:
الوجه الأول: ما ذكره في الميزان بقوله[] : تأكيد بما يدل عليه االسم.
الوجه الثاني: إنَّ الخلود أقل من الأبد, أي إنه ال يفيد الأزلية. وإنما تستف
قوله: [أَبَداً].
فإن الخلود يمكن أن يكون له معنيان في اللغة:
الأول: بقاء شيء من شيء مدة طويلة, كبقاء الأهرام في مصر, والكعبة
المشرفة في مكة, وهو ال يعني البقاء الأزلي؛ لأن الفرق يعني ال محالة بفناء
الثاني: ما ذكره الراغب حين قال[] : الخلود هو تبرّي الشيء من اعتراض
الفساد وبقاؤه على الحالة التي هو عليها. وكل ما يتباطأ عنه التغير والفساد
العرب بالخلود, كقولهم للأثافي خوالد. وذلك لطول مكثها ال لدوام بقائها.. ومنه
رجل مخلد لمن أبطأ عنه الشيب, ودابة مخلدة هي التي تبقى ثناياها حتى تخرج
رباعيتها. ومنه يظهر بوضوح عدم التأبيد, بل يكفي لذلك عدة سنوات كعشر
ونحوها. ومنه يظهر بطالن إطالقه على الله سبحانه وتعالى بكال هذين المعنيين
وهو موجود في العف الرتكاز المتشرعة.
فلما لم يكن الخلود للتأبيد, احتاج إلى القيد الدال عليه في الآية.
سؤال: إنَّ قوله: [خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً], ظاهر في التأبيد, ولكنها مقيدة في آي
وهي قوله تعالى: [خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ][]. فما ه
الوجه في ذلك؟.
جوابه: من عدة وجوه:
الأول: أن نقول بخلود السماوات والأرض, وكونها أبدية. فتتوافق الآيتان
ويكون االستثناء للانقطاع.
الثاني: أن نقول بعدم التأبيد للسماوات والأرض, فيكون من قبيل التق
التأبيد خالفاً في المستثنى من الآية الثانية.

الثالث: أن نقول: إن المراد منها السماوات والأرض الباطنيَّة وهي خالدة حتماً
ما دام الفرد مستمراً.

سؤال: حول قوله تعالى: [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ].

وإشكاله: إنَّه ثبت في علم الكلام, إن الله تعالى بسيط لا تدخله الحوادث
مثل الرضا والغضب, مع ان ظاهر القرآن هو ذلك.

وجوابه: مع تنزيه الذات عن الحوادث, أحد شكلين:

الشكل الأول: إنَّ هذه الحوادث والطبائع, يعطيها الله سبحانه في نفوس أو
الذين هم قادة الخلق. ومنه ما ورد[]: رضا الله رضانا أهل البيت.

الشكل الثاني: إنَّنا قلنا في علم الأصول: إن الله تعالى خاطبنا بصفت
وبصفته عرفياً, أي نزّل نفسه إنساناً وتحدث معنا كأحدنا. فحصلت من ذلك ا
شخصيَّة وهميَّة وتلك الشخصيَّة تكون محطاً للعواطف المذكورة في القرآن كالحب
والبغض والرضا والغضب والنسيان [نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ][].

وهذا الجوابان كافيان, ولكن يمكن أن نقول أيضاً: إن رضا الله ثوابه, وغ
عقابه. وهو فهم المشهور. ولكنَّه قابل للمناقشة:

أولاً: إنَّه ليس بعسة الوجهين السابقين, ولوضوح عدم تفسير النسيان
ثانياً: عن ظاهر هذه الآية التي تتكلم عنها (في سورة البينة) عن الرضا
الجنات بصراحة.

سؤال: ذكر القاضي بعد الجبار[]: وقوله تعالى: [إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ], إلى قوله: [ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ]. يدل على إن ال
خير البريَّة . لقوله: [إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ]. وأنت إذا جمعت بين الآي
ما ذكرناه.

أقول: فهل الأمر كذلك؟.

جوابه: نعم؛ لظهور الآيتين معاً في الحصر. إما أحداهما فبإنما. وإما الأخرى؛
فلأنه قال: [ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ]. فكأنه قال: فقط لهم وليس لغيرهم. وإلا لما قال
بل يقتضي الأمر أكثر من ذلك. وهو عن كل العناوين السابقة لا لهم تتع
إلى غيرهم: [الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ], [جَنَّاتُ عَدْنٍ], [خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً],
[رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ, وَرَضُوا عَنْهُ]. وليس فقط [خَيْرُ الْبَرِيَّةِ].

إذن, لا تبقى صفة معتد بها لغيرهم, وخاصة إذا فهمنا من الجنان مطلق
الجنان, وفهمنا من [عَدْنٍ] مطلق الاستقرار والثبوت.

إن قلت: ولكن اختصاص كل هذه المزايا للعلماء غير مفهوم ومتشرعياً من
ظاهر الكتاب والسنة. والمعروف إنه تعالى يجزي كل فرد على مستواه واستحقا
أكثر من استحقاقه, باعتبار الرحمة الإلهية, بل فرق بين الجاهل والعالم. فكي
هذه المزايا للعلماء؟.

قلت: إنَّما استنتجناه إنما هو ظاهر القرآن الكريم, بعد ضم آيتين كلتاهما
على الحصر, ولكن مع ذلك فهو قابل لعدة أجوبة:

الأول: أن نعمم معنى العلماء. باعتبار أنه داري من العلم مطلق العلم كالت
الدين, فيشمل المتشرعة والمتفقه فما زاد. وأما من كان دون ذلك فلا يكون كذلك.

وفيه: إنّ العلماء مقرونون بالخشيّة, وظاهر الآية يدل على نسبة التساو
بينهما. وليس العموم المطلق, فكل من يخشى فهو يخشى, وكل عالم فهو يخشى
يمكن أن نوسع معنى الخشيّة؛ لأنها معنى وجداني, كما أمكن أن نوسع معنى العلم.

الثاني: أن ننفي ظهور التقسيم إلى قسمين ونقول: إنّ هناك طبقات وس
كثيرة بين العالم والجاهل أو المؤمن والكافر. وحينئذٍ يصدق ما قيل. والله تعا
لكل فرد حسب استحقاقه. ومع ذلك فإنهم لا يتميزون بالامتيازات العليا كالعلم
من وجود التفضيل بينهما.

الثالث: إنّه بعد التنزل عن الوجهين الأولين, والاعتراف بكون البشر قسم
نقول: إنّه يداري أن النسبة والفرق بين العلماء وغيرهم كثير. فنسبة ما يعطى
المميزات لهم بالنسبة إلى غيرهم كالفرق بين السماوات والأرض. بحيث يص
على المجموع الباقي أنهم شر البريّة.

الرابع: إنّ الباقي فيه أشكال من الناس ومجموع خليط بما فيهم الكفار
والمنافقون. فيكون هذا المجموع هو شر البريّة. لا بلحاظ كل فرد منهم؛ لأن النت
تتبع أخس المقدمتين.

الخامس: وبلحاظ الطرف الآخر وهو العلماء نجد فيهم مراتب عديدة أيضاً.
ويمكن القول أنه بالرحمة الواسعة تكون النتيجة تابعة لأحسن المقدمتين. في
المجموع خير البريّة.

سؤال: حول قوله تعالى: [ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ]. ما هو معنى الخشيّة بحيث
يكون الإنسان عندها عالماً؟.

جوابه: ما ورد [] : من أن الخوف على أربعة أقسام:

أولاً: الخوف, وهو عامة الناس باعتبار ارتكابهم الذنوب.

ثانياً: الخشيّة, وهي للعلماء. قال تعالى: [إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَا

ثالثاً: الرهبة, وهي للمتقين. قال تعالى: [وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِين
لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ][].

رابعاً: الهيبة, وهي للعظمة. ولم يذكرها القرآن بصراحة. ولكن أشار إليها
بقوله: [وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ][].

أقول: إنّ جهات الخوف عديدة:

منها: الوجل والحذر.

ومنها: ما هو مذكور في القرآن الكريم غير تلك الأربعة.

ويحسن بنا استعراض المعاني اللغويّة لكل منها:

قال الراغب في المفردات:

الخوف: توقع مكروه عن إمارة مظنونة أو معلومة, كما إن الرجاء والطمع توقع محبوب عن إمارة مظنونة أو معلومة. ويضاده الخوف: الأمن. ويستعمل في الأمور الدنيوية والأخروية.

قال تعالى: [وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ]. [وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ]. [يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَطَمَعاً].

والخيفة: الحالة التي على الإنسان من الخوف.

قال تعالى: [فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى. قُلْنَا لا تَخَفْ], [وَالْمَلائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ]"[].

أقول: والخيفة في الآية الأخيرة ليس هو الخوف, بل الهيبة والرهبة؛ لأن الخوف لا يكون إلا من ذنب. والملائكة ليس لهم ذنب. ونستمر في نقل كلام الراغب في هذه الموارد:

الوجل: استشعار الخوف, يقال: وَجِلَ يَوْجَلُ وَجَلاً فهو وَجِلٌ. قال تعالى: [إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ]. [إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ], [قَالُوا لا تَوْجَلْ], [وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ].

الحذر: احتراز عن مخيف. قال تعالى: [يَحْذَرُ الآخِرَةَ], [وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ] [هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ], [إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلادِكُمْ عَدُوّاً لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ], وحذِرَ, أي نحو مناع, أي امنع.

الخشية: خوف يشوبه تعظيم, وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه, ولذا خص العلماء بها في قوله تعالى: [إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ]. وقال: [... كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً].

أقول: فهو تهيّب, وجانب الخوف فيه أغلب.

الرهبة: والرَّهَب, مخافة مع تحرز واضطراب. قال تعالى: [لأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً]. وقال: [رَغَباً وَرَهَباً]. وقال: [تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ]. وقال: [وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ].

الهيبة: ولم يذكرها الراغب؛ لأنها لم تذكر بلفظها في القرآن الكريم.

قال في مجمع البحرين للطريحي[] : هاب الشيء إذا خافه وإذا وقّره وعظّمه. وتهيبت الشيء إذا خفته.

أقول: ـ وحسب فهمي ـ إن هذه الألفاظ على كثرتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام

القسم الأول: ما فيه توجس بشر أو نقص, وحصول قلق من حصوله, وهي الخوف والمخافة والحذر والوجل.

ولكل منها انطباع خاص ومعين يختلف عن الآخر, بالرغم من أنها قد تكون واحدة لغة, ومعه لا يجوز تبديل بعضها ببعض. فلا تقول: على تخوف: على خ تقول: في مخافة الله: التخوف من الله سبحانه.

ففي هذا القسم يكون خوف بلا تعظيم ولا شعور بالهيبة. وأوضح مصاد عبادة العبيد.

القسم الثاني: ام كان شعوراً بالعظيم بدون خوف فعلي. وهو معنى التعظ
والاحترام والهيبة والرهبة. على اختلاف المضمين فيما بينها.

القسم الثالث: مركب بين الخوف والتعظيم, وهي: الخيفة والخشية.

وهذا التسلسل المعنوي يبدأ بخوف خال من التعظيم, ثم بما يشوبه تعظ
يكون تعظيم بلا خوف؛ لأن النفس في ذلك المقام تكون طاهرة, والخشيةُ من الن
الوسط الذي يجتمع فيه الخوف مع التعظيم وليس تعظيماً صرفاً. ومن هنا نعل
ارتفاعها العالي.

ومن هنا نعلم أيضاً مدع ارتفاع العلماء بذلك المعنى؛ لظهور التساوي بي
والخشية.

كما إنها في الروايةُ في المرحلة الثانية.

والخوف يمكن أن ينسب إلى متعددين من النواحي الأخروية: كالذنب والنف
والشيطان والآخرة والعذاب والله سبحانه, ولكل منها له درجة من الإعداد له بلا شك.
أن الأمر يجري عبالنهاية إلى سوء الاختيار والمسؤولية الأخلاقية. ولذا يقول أمير
المؤمنين ☟: ولا يخافن إلا ذنبه[] .

ونلاحظ أن ثلاثة منها تقع في ثلاثة في جانب المعلول. أما الذنب وثلاثة للعلل في
في طرف العلل: فقصد المعصية والنفس والشيطان. وأما التي تقع في طرف
في: الآخرة وجهنم وغضب الله سبحانه.

والخوف في القرآن الكريم منصوص في جانب المعلولات) خف أن تذنب
لا تقع في النتائج(وأما جانب العلل فغير منصوص. ولكنّها كلها لها نحو الت
للخوف. وأول الخطيئ هو قصد المعصيةُ بسوء الاختيار.

هذا, ونستطيع أن نفهم معنى العلم من القرآن الكريم. من قوله تعالى: [ع
مِنَ الْكِتَابِ][]. حيث أستطاع به أن يأتي بعرش بلقيس من اليمن إلى فلسطي
من طرفة عين. فكيف بمَنْ كان مصداقاً لقوله تعالى: [وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ][]. ي
علم الكتاب كله. كما ورد بهذا المضمون عن المعصومين ☜.

إن قلت: إنّكم تلتزمون بقبل قليل من أهميةُ العلماء؛ لأنهم بالدرجة الثانية م
في الروايةُ التي قسمت الخوف إلى أربعة أقسام. وهو صعدنا بهم إلى درجة عالي

قلت: هذا صحيح, إلا أن العلم إذا كان في مرتبة ثانية لا يعني عدمه في
المراحل التي بعدها, بل هو أولى بالثبوت.

سؤال: عن الوجوه الإعرابيةُ للآيات الأخيرة في هذه السورة المباركة.

جوابه: [الّذِينَ] اسم [إنَّ] و[فِي نَارِ جَهَنَّمَ] خبرها. و[خَالِدِينَ] حال منها و[أُولَئِكَ]
مبتدأ و[هُمْ] مبتدأ ثانٍ و[شَرُّ الْبَرِيَّةِ] خبر المبتدأ. والجملة خبر المبتدأ الأول, أ
ضمير فصل بين المبتدأ والخبر.

وما يصدق من هذه الأمور على الآية الأولى, يصدق على الثانية أيضاً.

قال العكبري[]: [خَالِدِينَ] الثانية حال من الضمير في الخبر.

أقول : ال يتأي الحال من الضمير بل من الظاهر فقط. وحينئذٍ يكون هذا ال
بعيداً. ولكن – بحسب فهمي – إنه ليس بمتعذر؛ ألن الحال من الضمير إنما هو حال
مرجعه, ال من الضمير نفسه. والضمير إنما يكون مشيراً إلى مرجعه. كما يمكن جع
حال من مرجع الضمير رأساً, وهو مسرأ [إِنَّ].

وأما في قوله تعالى: [أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ.جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ] ف[أُولَئِكَ] خ
[إِنَّ]. ويمكن – كأطروحة – أنها تصلح ان تكون خبراً أولاً و[جَزَاؤُهُمْ] خبر ثانٍ مع
إمكان أن يكون المبتدأ والحد خبران. ومعه يكون [أُولَئِكَ هُمْ] للفصل, إما بدون مح
لإلعراب أو هي جملة من مبتدأ وخبر. والجملة للفصل بدون محل أيضاً.

أو أن جملة: [أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ] خبر [الَّذِينَ آمَنُوا], ومعه يكون [جَزَاؤُهُمْ]
مبتدأ وخبره الظرف [عِنْدَ] أو [جَزَاؤُهُمْ] خبرٌ بتقدير تكرار العامل الذي هو المبتد
يعني الذين آمنوا جَزَاؤُهُمْ أو يكون المبتدأ ضمير مقدر[هُم]. مضافاً إلى ما سبق من
يصلح أن يكون خبراً ثانياً.

كما يصلح أن يكون أُولَئِكَ مبتدأ ثانياً و َجَزَاؤُهُمْ خبره, والجملة خبر من أس
كما يمكن أن يكون [أُولَئِكَ] ليس للفصل بل مبتدأ ثاني وله خبران: [خَيْرُ الْبَ
و[جَزَاؤُهُمْ]. وتكون الجملة من أسم إن أو تكون معطوفة بواو استئنافية مقدرة.

كما يصلح أن يكون [جَزَاؤُهُمْ] مبتدأ و[جَنَّاتُ] خبره. مع ضم إلى بعض
التقادير السابقة أيضاً. وجملة [تَجْرِي] نعت.

وقوله: [خَالِدِينَ]. قال عنها العكبري[] : هي حال والعامل فيه محذوف تقديره
ادخلوها خالدين أو أعطوها خالدين. وال يكون الحال من الضمير في جزاؤهم؛ ألنك ل
تلك ذلك لفصلت بين المصدر ومعموله بالخبر. وقد أجازه قوم اعتلّوا له بان ا
انه ليس في تقدير أن والفعل.

وفيه بعد, أقول: – على أي حال – يصلح ذلك بأن يكون من بعض
األطروحات.

قال: فأما [عِنْدَ رَبِّهِمْ] فيجوز أن يكون ظرفاً لـ[جَزَاؤُهُمْ]. وأن يكون حالاً منه.

أقول: وهو لمعنى الظرفية أقرب بالإشكال.

***

أما عن اسمها: ففيه عدة أطروحات:

الأولى: سورة [الْقَدْر] وهو المشهور جداً, بل المتسالم عليه عملياً.

الثانية: السورة التي ذكر فيها [القَدْر] أو التي ذكرت فيها [لَيْلَةُ القَدْر].

الثالثة: رقمها من المصحف الشريف. وهو 97.

الرابعة: تسميتها بأول لفظ فيها وهو المشهور عند العامة: [إنَّا أنزلْنَاهُ].

ويمكن أن نذكر لهذه السورة مقدمة كما يلي:

هذه السورة ملحوظة لحاظاً خاصاً من قبل الله تعالى, وفيها دلالات على مزاي
يعبر عنها فلسفياً بتعبير, ومتشرعياً بتعبير آخر.

أما الفكرة الفلسفيَّة, فهي أنهم قالوا: كما ذكرنا في كتاباتنا (حديث حول
إن الأوامر تنزل على النفس الفلكيَّة العليا والتي تسمى (فلك الأفلاك) ثم
مواردها ومصاديقها. وهو ما يحصل في ليلة القدر. ثم يتم التوزيع خلال السنة
بالتدريج.

ويرد عليه: إنَّ هذه الأفلاك متناهية وموارده في الخلق لا متناهية. فكيف
تتحمل الأوامر المتعلقة بجميع الخلق؟.

أجابوا على ذلك: إنَّ تنزل عليه أوامر سنة واحدة, وهي محدودة, فتتحملها تل
الأفلاك المحدودة. سواء كانت مقدمات أم متأخرة كانت أو صغيرة.

وأما الفكرة المتشرعيَّة, فإنهم قالوا: كما ورد في الأخبار المستفيضة[]
تنزل على الإمام الحي ﴿ في كل عصر أوامر السنة الكاملة في ليلة القدر.

ويمثلونها بصحيفة مكتوب عليها ما يكون إلى سنة, ويوقع عليها الإمام

وقد ورد عنهم ☜[]: إن الأوامر تصدر عن بيوتكم, أي عنكم.

فهذه هي أهم مزايا هذه السورة, ولعله أهدافها الأساسي.

سؤال: لماذا سميت [لَيْلَةُ القَدْر]؟.

جواب: لذلك عدة أطروحات غير متنافية:

الأطروحة الأولى: القدر بمعنى العظمة والجلالة والمنزلة والمهابة, أي ليلة
المنزلة العظيمة.

الأطروحة الثانية: القدر من القدرة, والقدر مؤنث القدرة, أي ليلة القدرة. ف
تدل على قدرة الله. فكأنه تنزل قدرة الله وسلطنته وتدبيره للكون.

الأطروحة الثالثة: القدر بمعنى الحد التكويني الثبوتي: فقدره كذا, أي
غير قابل للزيادة والنقيصة. والمعنى: الليلة التي يتبين فيها التحديدات ا

الأطروحة الرابعة: التقدير الاثباتي. يعني: بيان الشيء. وهو ما ذكره ال
حين قال[] : والقدر والتقدير تبيين كميَّة الشيء.

الأطروحة الخامسة: الليلة التي يقدر فيها حوادث السنة في مرتبة المحو
والإثبات, ويحصل إنزال هذه الأوامر في النفس الفلكية التي تطابقها خلال ال
ينزل على الإمام الظاهري (الحي) لكي يمضيها ويوقع عليها.

ويدل عليه قوله تعالى: [إنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ فِيه
أَمْرٍ حَكِيمٍ أَمْراً مِنْ عِنْدِنَا][].

وباعتبار وحدة مرجع الضمير في الآيتين [أَنْزَلْنَاهُ] نعرف أنها ليلة القد
نفسها موصوفة بأنها يفرق فيها كل أمر حكيم. فهي ليلة الفرق وهو معنى الق
توزيع الأوامر على مواضعها ومستحقيها.

كما نعرف من قوله تعالى: [شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ][]. وه القرآن
إذن فيكون المراد القرآن في الآيتين.

إذن فليلة القدر في شهر رمضان.

فالله أنزل القرآن في ليلة القدر في شهر رمضان. فينطبقان على كل ال
والزمانين.

سؤال: ما هو مرجع الضمير في [أَنْزَلْنَاهُ]؟.

جوابه: ليس له مرجع ظاهر, والمشهور بما فيهم الميزان [] إن مرجعه القرآن
بأحد تقريبات:

الأول: إنَّ تركت ذكره للتعظيم.

الثاني: ما ذكره القاضي عبد الجبار[] من أن الأمر إذا صار معروفاً جاز
إرجاع الضمير إليه.

الثالث: العود إلى ما هو فعلي؛ لأن الكلام موجود في القرآن, فيعود الضم
إليه. كما لو دفعت شيئاً إلى شخص وقلت له: هذا فيعود أسم الإشارة إليه.

وفي مقابل ذلك أيضاً أطروحتان محتملة:

إحداهما: أطروحة عودة الضمير إلى نفس ما ينزل في ليلة القدر من الأوامر أ
العطاء. وهذا بمعنى قد يكون مبايناً للقرآن وبمعنى آخر قد يكون أعم منه والشام

الأخرى: الخلق كله. فان الإنزال هو الخلق باصطلاح القرآن, كما قال تعال
[وأَنْزَلْنَا الْحَدِيد][], أي خلقناه وأوجدناه. ويراد بليلة القدر كتم العدم. ومن القدر
وتعظيم هذا الخلق والإيجاد.

سؤال: عن الفرق بين الإنزال والتنزيل.

جوابه: المشهور بما فيهم الميزان[] , قالوا: بأنهما بمعنيين, الأول: دفعي
والثاني: تدريجي. وأيد ذلك بصاحب المفردات[] وسيأتي أنه ليس معنىً لغوياً.

فإن كان المقصود بالكتاب القرآن كما عليه المشهور, كان للقرآن نزول
وتدريجي. أما الدفعي ففي ليلة القدر, وأما التدريجي ففي خلال ثالث وعشر
البعثة إلى وفاة النبي ﷺ. كما قال سبحانه: [وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاس
وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً][]. بأن نفهم من قوله [عَلَى مُكْثٍ] انه بطء والتدريج.

وأما النزول الدفعي في ليلة القدر, فقد كان إلى السماء الأولى, كما في
الروايات[] أو نزول على قلب النبي ﷺ.

ولكن ــ حسب فهمي ــ انه لا يوجد في أصل اللغة بين هما فرق, أعني نزّل
وانزل, وإنما ادلت مادة على الانحطاط من فوق إلى تحت وكلاهما متعد. وإن لم يكن
نزل متعدياً. ولكن انزل وأنزّل غير يعني عجل غير يحنط.

وأما أن النازل كله (أي ـــ جي تدرجيكون) بعضه أو (أي ـ دفعي كون) فلم
في أصل اللغة. وما دعمه الراغب من ه الكلام إنما هو باب الأري حسب الأصل
اللغوي, وكذلك المشهور.

ولكن مع ذلك يمكن القول إن له حوا من الظهور في ذلك بعد الالتفات إلى
اللغة المعتمدة في الكتاب والسنة هي تسيل اللغة القاموسية أو الأصلية, فقط
أيضاً له خدل في اللغة إلا انه له خدل يكن لم وان العرفي والظهور. فيها
الفهم الاجتماعي والعام لها.

وعندئذٍ يفف الإمكان القول: إن العرف يوافق على فهم الدفعية في انزل
في نزّل, يعني يعني بعض بعد بعض.

ولكن هذا يحتاج إلى صغرى وهي وجود هذا العرف في عصر الصدور
والنزول. فإننا لا بد أن نحمل النص القرآني, على ما كان يوم نزوله في لغة
وعندئذٍ يفف الإمكان القول: إنّ ما كان يومئذٍ متحققاً في ذلك الحين هو الإنزال
بدون لحاظ التدريجية والدفعية.

فان قلت: فإننا حيث نفهم الآن يمكن أن نستصحبه استصحاباً عكسياً
كما في غير من الظهورات, فيثبت وجوده آنئذٍ.

قلت: ولكنّه معارض باستصحاب آخر غير قهقري؛ لأننا نعلم أن الاستعمال
الإسلام كان بالمعنى المذكور في أصل اللغة. وهو مطلق النزول ونشك أنه بعد الإسلام
له تحول إلى معنى التدرج أو لا, فنستصحب عدم التحول. أو قل: بقاءه على معنى
الأصلي, فيتبث نزول القرآن على ذلك الفهم. ولا أقل من التعارض والتساقط
الاستصحابين, فلا يثبت مراد المشهور.

أو نقول: إنّ الاستصحاب القهقري لما كان عكس القاعدة, فيقيد الاستصحاب
الموافق للقاعدة, وهو الآخر المخالف للمشهور في النتيجة.

ونستطيع التمسك بإطلاق ما هو منزل للشمول جميعه. فانه لو كان النزال
بعضه يبيّن, وحيث انه لم يبين, تعين أن النازل كله. فالضمير الذي يدعي
إلى غير النازل كله, أعني في قوله تعالى: [إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ]. وهذا على خلاف المشهور.

وبذلك يندفع ما أفاده السيد الطباطبائي بالوجدان, والبرهان, حيث قال في
الميزان[] : فلا يعبأ بما قيل: إنّ معنى قوله تعالى: [أَنْزَلْنَاهُ] ابتدأنا بإنزاله.

مضافاً إلى أن يوم المبعث هو يوم العباس والعشرون من رجب. وفيه نزل
أول ما نزل من القرآن الكريم: [اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ]. وليس أوله النزال في
رمضان كما قيل.

والإ فماذا يكون معنى قوله تعالى: [شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ]؟, ف
كان المراد بدأ النزول. وهو لم يبدأ به قطعاً, بل المراد الإنزال الكامل.
وهذا الأمر صاح بالبعض إلى أمر غير مقيد بدعوي في ضميرإنزال [أَنْزَلْنَاهُ] في
شهر رمضان وفي ليلة القدر. والله سبحانه ذكر الك الزمانين لنزوله, فيثبت
متداخلين من أجل صدق كلتا القضيتين, الاستحالة النزول الكامل مرتين, واس
تحصيل الحاصل.
ومعه تعيين, بظهور القرآن كون ليلة القدر في شهر رمضان. فإن فما في
المتشرعة وعليه بعض الروايات الضعيفة[] . من أن ليلة القدر مشتبهة بين ح
السنة وأنها من المحتمل أن تكون هي ليلة النصف من شعبان و ونحو ذلك. كيس
خلاف ظهور القرآن الكريم بعد ضم الآيتين المذكورتين فيسقط عن الحجيَّة.
وأما تعيين ليلة القدر في ليالي شهر رمضان نفسه, فهو غير مستفاد
القرآن الكريم. وهي عند المتشرعة مشتبهة ومرددة بين ثالث ليالي هي التاسعة ع
والحاديَّة والعشرين والثالثة والعشرين من شهر رمضان. غير أن الروايات الآيت
صالحة لنفي الاحتمال الأول.
وقد سئل المعصوم ☜ في عدة أحاديث عن ليلة القدر, وأنها في أي الليالي ت
يعيِّن. بل قال[] : ما أيسر ليلتين فيما تطلب. أو قال: ما عليك أن تفعل خير
ليلتين. ونحو ذلك.
سؤال: ما هو حساب شهر رمضان في الكون. ولماذا هذا التركيز والأهميَّة له؟
علماً أن الأرض ليس لها أهميَّة في هذا الكون. وبتعبير آخر أوضح: إنَّ شهر رمضان
كامل في الأرض؛ لأنه من نتائج حركتها السنويَّة حول الشمس. فإذا كان الإنزال ال
في السماء الأولى, فهناك لا يكون الزمان فيه ولا توجد, كل يوجد شهر رمضان
القدر. بل كلها أرضيَّة. فما دخل السماء فيها؟.
جواب: من عدة وجوه:
الوجه الأول: إنَّ الأرض وان زعموا أنها في مكان مدحوض من المجرة التي
نحن فيها وهي درب التبانة. فان هذا وان صح ماديًا في علم الفلك. إلا أنه ليس ب
معنويًا.
وقد قال متشرعة الإسلام ومتشرعة الأديان السابقة بإزاء ذلك: إن الأرض ه
مركز الكون وتتخيل بعض المتشرعة أن المراد هو المركز المادي, فنفى ذلك لثب
خلافه في علم الفلك. ولكن الواقع أن المراد به الجهة المعنويَّة والتركيز على ا
وذلك؛ لأن الأرض في كسن الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم وس
غير الخلق والمعصومون ☜. وكذلك هي محط الوزن الملائكة والرسل والكتب ومح
ذكر الله وعبادة الله. فالأهميَّة الإلهيَّة جعلت منها مركزاً للكون.
ونتيجة ذلك: إنَّ الكون يقاس بالأرض, أي إن فيه شهر رمضان وليلة القدر
وكذلك العيدان ويوم عاشوراء وغيرها. ما دام أحد هذه الأزمنة متحققاً في الأرض
فاندس السؤال.

الوجه الثاني: أن يكون المراد من الأرض والسماء: أرض النفس وسماؤها.
فأرض النفس هي الشهوات وسماؤها العقل. فنعقد لذلك قضيتين:
الأولى: إنَّ أرض النفس موجودة في الأرض الخارجية, تحت سماء الخارج أو موجودة في شهر رمضان أو في ليلة القدر؛ لأنها حقيقة كذلك. والإنسان يعيش إحساساً هكذا.
الثانية: إنَّ هذا الإحساس ينتشر في جميع النفس, أرضها وسماؤها؛ لأن الن
كما قال الشيخ السبزواري[] : النفس في وحدتها كل القوى.
من حيث أن قواها وملكاتها متعددة. إلا أن النفس مجموعها واحدة لا تتعدد. بم
فيها من أرض وسماء.
وعندئذٍ فإذا سرت ليلة القدر إلى أرض النفس من الخارج, فقد سرت إلى
كلها طبقا للوحدة. فتنتشر ليلة القدر وينتشر شهر رمضان في كل النفس,
وأرضها.
الوجه الثالث: إنَّه يمكن القول بعد التنزل عن الوجهين السابقين: إنَّ الق
إلى السماء الأولى في وقت كانت الأرض فيها ليلة القدر, وكانت البشرية مت
الزمان.
الوجه الرابع: إنَّها ليلة القدر بإحساس المتلقي بالعرف الأرضي وهذا يك
باب كل الناس على قدر عقولهم.
سؤال: حول قوله تعالى: [وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ]. من حيث أن الخطاب للنب
وهو ﷺ يعلم ما ليلة القدر. فكيف يكن إدراكه له.
جوابه: من عدة وجوه:
الوجه الأول: إنَّها صيغة تعجب كقولنا: ما أحسنها أو ما أعظمها. فكأنَّه أخذ
في الآية جانب الإثبات وهو الإدراك, لا جانب الثبوت.
الوجه الثاني: ان المقصود الناس؛ لأن القرآن أُنزل إليهم, وان كان الخطاب
للنبي ﷺ كما قال المثل: إياك أعني فاسمعي يا جارة.
الوجه الثالث: إنَّه استفهام يراد به التعظيم, وليس الاستفهام الحقيقي
درس الأصول: إنَّ الاستفهام في مثل هذا المورد هو معنى أولي للفظ, والتعظيم مع
ثانوي, وهو انما يراد المعنى الثانوي خاصة.
الوجه الرابع:أن تكون [أَدْرَاكَ] من الإدراك, أي تحصيل من تلك الليلة ع
معنى: إدراكك, فيكون استفهاماً تعظيمياً لذلك الإدراك.
سؤال: لماذا أصبحت خيراً من ألف شهر. أو الأحرى ما معنى ذلك؟.
جوابه: من عدة وجوه:
الوجه الأول: إنَّ العدد ليس للضبط الفي من الآية الحديثة, أي بشرط
الزيادة لا النقيصة.
بل المراد شهور كثيرة جداً.

ورقم الألف أقصى رقم كان يتصورونه العرب. وظوهره العرفي يدل على ذلـ
وإن كان الأصوليون يقولون بعدم إمكان إسقاط العناوين, ولكن ذلك صحيح ما لم تـ
قرينة ضده, والظهور العرفي هنا على هذا النحو.

إذن, فيمكن أن يكون المراد أنها خير من الزمان كله لما فيها من الأوامر ومن
العطاء.

الوجه الثاني: إنَّ المشهور فسرها بألف شهر ليس فيها ليلة القدر. وقد ور
في بعض الأخبار[] . وهذا صحيح؛ لأنها لو كانت فيها ليلة القدر لكانت مثلها,
دونها في الأهمية.

كما انه لم يقل: إنَّها ألف شهر متتابعة, بل هي ألف شهر في الجملة. وإلا ك
فيها ليلة القدر, لتكررها كل سنة. فهي ألف شهر مشروطة بالتفرق.

الوجه الثالث: ورد تفسيره بملك بني أميَّة[] .

وفيه إشكالان:

الأول: عدم انطباقها على مدة ملكهم, فقد كان أكثر من ألف شهر. وهذا صحيح
إلا أننا إن عرفنا أن الألف تقريبي وليس منضبطاً. فيندفع الإشكال.

الثاني: إنَّنا لو قلنا أن المشهور ينبغي أن تكون متفرقة لكي لا تكون في
لأنها موجودة في كل سنة بضرورة الدين. ومدة ملك بني أميَّة متوالِيَة. إذن, فقد ح
خلاله ليلة القدر.

وجوابه: من وجوه:

الوجه الأول: أن نتنزل عن هذا التفسير وننفيه باعتبار ضعف الخبر.

الوجه الثاني: أن ننظر إلى مصداق هذا العنوان صرفاً, وهو ملك بني أميَّة
بغض النظر عن الزمان. فان المجتمع كان في ذلك الحين بائساً, والعطاء الإلهي
الرباني المتوقع لم يكن لينزل خلال مدة ملكهم. فكان وجود الليالي القدر فيها ك
ليلة القدر إنما هي بمنزلة المقتضي للعطاء لا علة تامة. ومانع ملكهم عن العطاء
الإلهي, يعني عن تأثير المقتضي فيه. فمن الناحيَّة العمليَّة تكون ليلة القد
مدة ملكهم.

الوجه الثالث: إنَّ المراد من ملك بني اميَّة ليس هو مؤداه المطابقي بل يمكن
من زمان انحطاط الفرد بحيث لا يستحق العطاء, فلا ينزل عليه فهي خير منه فمن
شهر بدون عطاء.

فقد أخذ في هذا التقدير, وهو كونها خيراً من ألف شهر: أهميَّة العطاء في لي
القدر. إذ بدونه تكون كالعدم. فان الأوامر تنزل فيها على أيِّ حال, ولكن العطاء
ينقطع.

سؤال: لماذا قال:[تَنَزَّلُ]. ولم يقل تُنَزَّلُ أو تَنْزِلُ.

جوابه: من وجهين:

الوجه الأول: إنّ هناك قراءة بضم حرف المضارعة[]. وهي وان كانت شاذة
إلا أنها تحفظ المعنى أولاً, ولا تخل بالسياق ولا بالنسق القرآني ثانياً, وم
والاحتمال مبطل للاستدلال.

الوجه الثاني: – حسب فهمي – فان هذه الصيغة لها ثلاث مزايا:

الأولى: الأمر بالنزول, من حيث أن الملائكة مأمورين بذلك.

الثانية: حمل شيء خلال النزول, وهو الأوامر والعطاء الذي تحمله الملائكة
وتوزعه في العالم الأدنى.

ونظيره في القرآن قوله تعالى: [وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ][] , أي لم تكن
الشياطين معها. وقوله تعالى: [عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ, تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِ

الثالثة: التدريجية في النزول, فان الملائكة اذا كانوا مأمورين بالنزول.
ي نزلهم الله تعالى إنزالاً (أي: دفعياً) لا تنزيلاً (أي: تدريجياً). ولكن – حسب ف
لأجل إقامة القرينة على عدم الدفعية, قال: [تَنَزَّلُ], بقصد نفي النزول الدفعي
التدريجي. ومن هنا اتضح إن الصيغتين الأخيرتين المقترحتين في السؤال
الميزتين الأخيرتين قطعاً. والثالثة لا تفيد المزايا الثلاث كلها أصلاً. ومن
الرجحان للصيغة الأولى المشهورة.

وهنا قال في الميزان[] : باختصار أصله تتنزل, وفيه معنى التدريجية.

أقول: هل إن هذه الصيغة من الإنزال أو من التنزيل؟ فهمه مقتضى للتدريج
هو الثاني. ومقتضى أصل المادة لغة هو الأول, فيقع في نحو من التهافت.

سؤال: ما المقصود بـ[الرُّوحُ] في قوله: [تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ]؟.

جوابه: ليس هناك معنى مشهوري في هذا الصدد, بل هناك آراء متعددة تصلح
كل منها أطروحة.

الأطروحة الأولى: إنّ المراد به جبرائيل ☟. وخص بالذكر لأهميته, بالرغم
من كونه مندرجاً ضمن مفهوم الملائكة, فيكون من عطف الخاص على العام, أو قل: عطف
الجزئي على الكلي.

الأطروحة الثانية: هو أعظم الملائكة, وفيه ما قلناه في الأطروحة الأولى.

الأطروحة الثالثة: هو خلق أعظم من الملائكة, ولعله الأشهر بين جملة من
المفسرين. وفي اعتقادي إنما ذكروه باعتبار ظهور التباين بين العطف في ال
[الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ] فلا يمكن أن يكون الروح مندرجاً في معنى الملائكة. وقد يدعم
الكلام: إنّ [الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ] من سنخين. لأن وجود الملائكة من عالم الخلق والروح
من عالم الأمر. وعالم الأمر أعلى من عالم الخلق. ومن سنخ غير سنخه.

وبحسب فهمي فان هذه الأطروحة بمنزلة (الكلي), والوجوه الآتية أي
الأطروحة الآتية تكون مصداقاً وتطبيقاً لها.

الأطروحة الرابعة: ما قاله في الميزان[] : الظاهر من الروح هو الروح الذي
من الأمر, قال تعالى: [قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي][].

أقول: إنَّه ﷺ لم يذكر ما معنى الروح في الآية بالتحديد. وواضح من السي
أن المراد منها الروح الإنساني. فان الروح الواقعيّة التي عند الله للإنسان هي الت
مع الملائكة, في ليلة القدر. وهي من عالم الأمر وهي أيضاً في حقيقتها خلق أعظ
الملائكة, فحصل الوفاق بين عدد من الأطروحات.

سؤال: إنّ الملائكة جمع, والروح مفرد. فلماذا قال ذلك؟.

جوابه: من عدة وجوه:

الأول: إنّ المراد بالروح الجنس, وهو بمعنى الجمع, يعني تنزل الملائكة والأرواح. فالأول: جمع نحوياً, والثاني: جمع معنوياً.وهذا يكفي.

الثاني: أن يلحظ الفرد بما هو فرد. ولكل فرد روح واحدة. وهذا اللحاظ غير موجو الملائكة.

الثالث: إنّ الروح واحدة لا تتعدد طبقا لكل الأطروحات السابقة في فهمها. وجود واحد, فلا بد من التعبير عنه بالمفرد ولا يمكن بالجمع.

سؤال: ما هو معنى الأذن في قوله تعالى: [بِإِذْنِ رَبِّهِم]؟

جوابه: قال الراغب[]: والأذن في الشيء إعلام بإجازته والرخصة فيه. وقال في الميزان[] : وهو إعلام عدم المانع منه.

أقول: وهذا لا يكفي؛ لأن المفهوم متشرعياً كون الملائكة مأمورين إلزاما بالنزول. فكيف يجتمع الأذن الترخيصي والأمر الإلزامي.وهذا المعنى لم يتعر السيد في الميزان.

هناك عدة أطروحات لفهم معنى الأذن.

الأولى: إنّ المراد بالأذن الوجوب والإلزام, يعني عدم المانع المقترن بالمق والشرط. فهو بالمعنى الأعم على معنى الإمكان العام الشامل للإمكان والوجوب. ف الإلزام. والحصة المرادة هنا خصوص المعنى الترخيصي والإلزام. الماشل بالإلزام.

الثانية: إنّ الملائكة راغبون في النزول؛ لأنه عملهم وعبادتهم. فإذا ارتفع أثر المقتضي أثره بالنزول. ومما يُشعر بهذه الرغبة كونهم يستغفرون لمن في الأرض.كما تشير بعض الآيات الكريمة[] .

الثالثة:إنّ النزول ليس لكل الملائكة بل بعضهم, فمن الممكن أن تكون الم اختيارية لأفرادهم. وإن كان الأمر بنحو الوجوب الكفائي. فكل فرد منهم يشعر بر الإلزام. وهذا يصدق بطبيعة الحال في عالم المحو والإثبات.وهو العال يحس به الملائكة, كما نحس به. لا في عالم اللوح الأعلى.

فان قلت: إنّ الملائكة مطلعون على الك العالمين باعتبار وجودهم في الم الأعلى. فيكونون مدركين للإلزام لا للإذن.

قلنا: كلا, إن الملائكة غير مطلعين على القضاء الحتمي. بل على عالم ا والإثبات فقط؛ لأنه هو الخاص بعالم الكثرة, وهو العالم الذي يحس به الملائكة والجن كلهم.

سؤال: ما معنى الأمر في قوله تعالى: [مِنْ كُلِّ أَمْرٍ]؟.

جواب: للأمر قسمان رئيسيان هما: مفرد وأمر، وكل منهما ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الرئيسي الأول: هو مفرد أوامر, وهو بمعنى الطلب. وهو المعنى المشهور للمفسرين. وفيه ثلاث أطروحات:

أ – انه الأمر الموجود في اللوح المحفوظ في الجانب الأعلى, فيأخذه الملائ وينزلون به.

ب – انه الأمر الموجود في الجانب الأسفل. إذ يكون الملحوظ تنفيذ الأوام وتطبيقها على وجه الأرض.

جـ- انه الأمر الموجود في الجانب الأوسط, يعني أن يكون الملحوظ هي الأوام التي تحملها الملائكة حال هبوطها. بغض النظر عن مصدرها الفوقاني ومورده التحتاني.

وهنا ينبغي أن نلتفت إلى أمر أغفله المفسرون, وهو أن النزول بالأوامر ينقسم على قسمين: نزول ثبوتي, ونزول إثباتي.

ونريد بالنزول الثبوتي, ما يريده المشهور من الملائكة تنزل بالأوامر و على وجه الأرض.

ونريد بالإثباتي, قيام الملائكة بتعريف تلك الأوامر للأولياء, لكي ت التطبيق تدريجياً.

ومن المعلوم أن النزول الثبوتي لا يكون في ليلة القدر, بل خلال سنة بالخلاف النزول الإثباتي فإنه خاص بها. ومع تعذر أن نفهم من النزول ما يريد المشهور وهو الثبوتي. بل يتعين المعنى الآخر له.

القسم الثاني الرئيسي للأمر: أن يكون المراد هو مفرد أمور, أي أشياء. ف المعنى: بإذن ربهم من كل شيء. وينقسم على ثلاثة أطروحات أيضاً مقابلة للأطر القسم الأول:

1- الجانب الأعلى: (المحمول منه), وهو ما تخرج منه الأوامر.

2- الجانب الأسفل: (المحمول إليه), وهو ما تطبق فيه الأوامر.

3- الجانب الأوسط: (الحامل), وهم الملائكة الحاملون للأوامر.

فان قلت: إنّ الأمر إذا كان بمعنى الشيء كان بمعنى العطاء الذي تحمله الملائكة, وخرج عن كونه أمراً بمعنى مفرد الأوامر. مع أن الملائكة تحمله أيضاً.

قلت: إنّ الأمر (مفرد الأمور) يشمل الأمر (مفرد الأوامر)؛ لأن الأوامر بهذا المعنى هي أشياء. فالملائكة تحمل أشياء عديدة, منها عطاء ومنها أوامر.

سؤال: ما هو معنى [مِّن] في الآية الكريمة؟

جواب: إنَّهم ذكروا لـ [مِّن] عدة معانٍ:

الأول: إنَّها بمعنى الباء, أي بكل أمر.

وهذا يمثـل ـ بحسب فهمي ـ المرحلة الوسطى,من المراحل المشار اليها فيما
سبق. والملائكة تحمل أموراً, (سواء بمعنى الأشياء أو بمعنى الأوامر) وتنزل به
تعالى: [نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ][].

ويرد عليه:انه قد يكون المعنى: إنَّ مهام الملائكة لا نزول الأمور وانزالها به. وهذا ما ال
تطيقه الملائكة؛ لأن مجموع الأمور والأوامر كثيرة جداً, بل هي لا متناهية, والمحدود
لا يطيق تحمل غير المحدود.

وجوابه: إنَّ هذا انما يحتاج إلى تقييد ما, أي نقول بكل أمر خاص. أي يكون
سنة أو لا بأس أن تحمل الأمور والأوامر متناهية, فتكون الأوامر والأوامر قليلة
الملائكة.

فإن قلت: الظاهر عدم الحذف والتقدير. فإن هذه خلاف الظاهر إلا بقرينة متس
قلت: إنَّ البحث اللغوي لا يكون له دور هنا. ولكن ـ مع ذلك ـ فإننا يمكن
نفهم من السياق أن المراد من كل أمر ليس كل الأمور والأوامر اللامتناهية. وإنما المتعلقة ب
ونحو ذلك فهي أوامر محددة, أي من كل أمر مناسب. وهو تقييد ارتكازي أو معنوي ال
لفظي فيمكن أن تحمله الملائكة.

الثاني: إنَّها بمعنى (التسبيب), أي تسبيب الأمر الإلهي إلى النزول.
أو قل: بسبب كل أمر, وهو يمثل السبب أو المرحلة العليا من الثلاث السابقة.

فإن قلت: إنَّ الظاهر هو السببية التامة أو العلية. وهي تحصل إذا كان الأمر
بمعنى الطلب لا بمعنى الأشياء (فرد أمر لا فرد أوامر), فإنها على التقدير
تكون مناسبة مع العلية الناقصة, فتكون [مِنْ] قرينة متصلة على فهم فرد أو
فرد أمور.

قلت: إنَّ النحويين حين يقولون أن المراد من الحرف هو السببية لا يعنون
السببية التامة ولا الناقصة, بل الأعم منهما. والمورد هنا بالمعنى (الفلسفي)
ولعل ليس عليًّا, وهو مناسب مع كلا المعنيين. فلا تكون القرينة المذكورة صحيحة
الثالث: إنَّها للتعليل بالغائية, من حيث ان العلة هي تطبيق الأوامر. وهي
المرحلة الثالثة من الثلاث السابقة.

فإن قلت: ولكن توزيع الأوامر لا يكون في ليلة القدر, بل في سنة كاملة.
قلت: جوابه على احد شكلين:

الأول: النزول بكل أوامر السنة يكون بعد ذلك المصحح. وهو العلة الغائية
للتدبير.

الثاني: إنَّ النزول اقتضائي لا علّي. فلو توخينا العلية أو الفعلية, ل
العلاقات لا بد من مرور سنة, إلا أنه لا بأس أن ينزل في ليلة كله الوزن استقلالاً
ويبقى موقوفاً تطبيقه على شرط حصول زمنه.

الرابع: ما اختاره في الميزان حيث قال []. واحق أن المراد بالأمر إن كان
الأمر الإلهي المفسر بقوله: [إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ][]. ف
للابتداء وتفيد السببية, والمعنى:

تتنزل الملائكة والروح في ليلة القدر بإذن ربهم مبتدأ تنزلهم وصادراً أمر الهي.

وان كان هو الأمر من الأمور الكونيّة والحوادث الواقعة، فـ[مِنْ] بمعنى: اللام التعليلية، والمعنى: تتنزل الملائكة والروح في الليلة بإذن ربهم لأجل تدبير الأمور التكوينيّة.

أقول: يرد عليه عدد من الإشكالات السابقة.

الخامس: إن[مِنْ] للتبعيض، أي بعض الأمور أو الأوامر أو الأعم منهما. فان هذه ال حاجة إلى نزولها كلها، بل تنزل بمقدار الحاجة.

سؤال: عن معنى (السلام) في قوله تعالى: [سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ].

جوابه: قال الراغب في المفردات[]: السلام والسلامة التعري من الآفات الظاهرة والباطنة. قال تعالى: [بِقَلْبٍ سَلِيمٍ][]، أي متعرٍ من الدغل. فهذا من الباطن وقال تعالى: [مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا][]، فهذا من الظاهر.

أقول: ويستعمل بمعنى السلامة من البلاء الدنيوي. وكذلك العافية من ك ومادة سلام لها معنيان:

الأول: ضد المرض.

الثاني: ضد الحرب.

وكلاهما ضد البلاء الدنيوي، فهي سبب السلامة وعدم تكدر البال. وهذا هو المشهور. ولكنّه على خلاف المعنى الأصلي. إذ لا فرق بين المؤنث والمذكر. وع حال، فالسلام في السورة، خير إلهي ورحمة، إما بعطاء جديد أو دفع بلاء محتمل الحرب مع الشهوات والشياطين وفسقة الأنس والجن.

وذكر العكبري معنى آخر حيث قال[]: في [سَلَامٌ] وجهان:

أحدهما: هي بمعنى مسلّمة، أي تسلم الملائكة على المؤمنين. أو يسلم بعض على بعض.

والثاني: بمعنى سلامة أو تسليم. فعلى الأول [هي] مبتدأ و[سَلَامٌ] خبر م

أقول: والسلام ظرف (أي: وقت سلام) ولم يشر إليه؛ لأنه مفهوم ضمناً.

وقال في الميزان[]: وقيل المراد به إن الملائكة يسلمون على مَنْ مرّوا به م المؤمنين المتعبدين.

أقول: وهو ليس بصحيح؛ لأن الملائكة تسلم على من تُسرّ إليه لا على تمر به. وطاعتهم إما السلام أو أنهم يسلمون لهم شيئاً من الله سبحانه.

والمعنى الآخر بمعنى السلامة، أي التسليم، أي التسبيب للسلامة. أو ق سبب السلام، كما يقال: سلمك الله، أي أوجد السلامة فيك.

وأضاف العكبري[] : حتى متعلقة بسلام، أي الملائكة مسلّمة إلى الفجر. أن يرتفع [هي] بـ[سَلَامٌ] على قول الأخفش: (أي المبتدأ المتأخر بالخبر المتق وعلى القول الثاني: ليلة القدر ذات تسليم، أي ذات سلامة إلى طلوع الفجر. وف

التقديران الأولان (يعني: تعلق[حَتَّى] بـ[سَلامٌ] ووقل الأخفش). ويجوز أن يتع
بـ[تَنَزَّلُ].

أقول: وفي دعاء الصحيفة السجادية وصف ليلة القدر بأنها: (التي هي من
أمر سلام), يعني: سلام هي من كل أمر. وقد تقدم الجار والمجرور لفظياً, في حين
متعلق بـ[سَلامٌ] وليس بـ[تَنَزَّلُ] كما هو ظاهر العبارة وكلمسو مشهور المفسرين.

ويتحصل المعنى من هذا الدعاء ضمن عدة أطروحات:

الأولى: أن يقصد بقوله: [مِنْ كُلِّ أَمْرٍ], الأمر الخبيث, فيكون المراد السلا
والنجاة من كل أمر سيئ.

وقد يجاب: إنَّ الملائكة والروح هي التي تنزل بالأمر, وهي أجل من أن تنزل
بأمر سيئ.

وجوابه: أولا: إنَّها قد تكون جملة مستأنفة لا علاقة لها بما سبق.

ثانياً: إنَّ الملائكة قد يحملون أموراً سيئة؛ لأنهم ينزلون بالخير والشر معاً وت
القدر نجاة مما يحملون من السوء.

الثانية: أن نفهم من الأمر الجيد والعلوي من العطاء, وعندئذٍ يمكن أن نح
السلام على معنى النجاة, بل يجب أن نحمله على ما يناسب السياق وهو الاتصا
النجاة منه.

ووصف الليلة بالمصدر (هي سلام) كوصف زيد بالعدل (زيد عدل), أي ذو عدا
وهو جائز وتأويله: أما اسم فاعل, أي مسلمة أو سبب السلام أو ظرفه. وأما بتقدير
مضاف, أي ذات سلام. أو انه بمعنى أفعل التفضيل كما احتمله القاضي بعد الج

وقال في الميزان[]: والآيات, اعني: قوله تعالى: [تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ... إلى آ
السورة] في معنى التفسير لقوله: [لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ].

أقول: أو أنها بمنزلة الجواب, عن إنها لماذا كانت خيراً من ألف شهر؛ لأن
الملائكة لا تنزل في ألف شهر, بل في ليلة القدر.

سؤال: ما معنى [حَتَّى] في قوله: [حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ].

جوابه: إنَّها بمعنى إلى.

سؤال: [مَطْلَعِ الْفَجْرِ] ما معناه؟.

جوابه: فيه عدة أطروحات:

الأولى: الفجر بعد الليل, وهي المشهورة.

الثانية: إنَّه يكون بعد ليل البلاء, والفجر فجر السلامة من البلاء.

الثالثة: إنَّه يكون بعد ليل الضلال, وهو فجر الهداية.

الرابعة: أن يكون بعد ليل الدنيا؛ لأن الدنيا غاية همنا ومبلغ علمنا, فنخ
هذا الحال, وندخل في حال أفضل.

الخامسة: إنَّه فجر العطاء بعد ليل الحرمان من العطاء.

فان قلت: ولكن السياق واضح بأنها ليلة عظيمة, فكيف نفهم مطلع الف

قلت: اذه يحتاج إلى درجة من الفهم الباطني. فأما أن نفهم إن كل عبارة مس
عن الأخرى. وأما أن يختلف معنى مطلع الفجر, فيمكن أن يحصل فجر الهداية أو
العطاء خالل ليلة القدر ال في نهايتها. وهو فجر معنوي وليس بمادي.

***

سورة العَلَقُ

في تسميتها عدة أطروحات:

الأولى: العَلَق, وهي المشهورة.

الثانية: الْقَلَم, وهي مشهورة أيضا[] .

الثالثة: السورة التي ذكر فيها العَلَقُ أو التي ذكر فيها الْقَلَم.

الرابعة: [اقْرأ], بصفته اللفظ الأول في السورة بعد البسملة.

الخامسة: رقمها من المصحف الشريف وهو: 96.

سؤال: هل أن هذه السورة أول ما نزل من القرآن؟.

جواب: إنَّه يوجد في أذهان المتشرعة إلى حد يوجب الاطمئنان, إنَّ هذه السورة
هي أول ما نزل من القرآن. وقد وردت في ذلك روايات كما في الصحيحين. والرد
المنثور وغيرها. نعرض الروايةُ كما في الدر المنثور أوال. ثم نناقش متنها[].

عن عائشة أم المؤمنين إنها قالت: أول ما بُدئ به رسول الله ﷺ من الوحي
الرؤيا الصالحة في النوم. فكان ال يرى رؤيا إال جاءت مثل فلق الصبح. ثم ح
الخالء, وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه وهو التعبد الليالي ذوات العدد. ق
إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة, فيتزود لمثلها.

حتى جاءه الحق وهو في غار حراء, فجاءه الملك فقال: اقرأ قال: قلت: ما أنا
بقارئ. قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد, ثم أرسلني فقال: اقرأ فقل
بقارئ. قال: فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد. ثم أرسلني فقال: ا
أنا بقارئ, فأخذني فغطني الثالثة حتى بلغ مني الجهد. ثم أرسلني فقال: [ا
الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ, اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الإِنسَا
لَمْ يَعْلَمْ].

فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده فدخل على خديجة بنت خويلد. فقا
زملوني زملوني فزملوه. حتى ذهب عنه الروع. فقال لخديجة وأخبرها الخبر لقد
على نفسي. فقالت خديجة: كلا ما يخزيك الله أبدا انك لتصل الرحم وتحمل ال
[] المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق [] .

فانطلقت خديجة, حتى أتت ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ابن ع
خديجة. وكان امرءاً قد تنصر في الجاهلية, وكان يكتب الكتاب العبراني, فيك
الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب وكان شيخا كبيرا قد عمي. فقالت له
ابن عم اسمع من ابن أخيك.

فقال له ورقة: يا ابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله ﷺ خبر ما رأى. ف
له ورقة: هذا الناموس الذي انزل الله على موسى. يا ليتني أكون فيها جذعاً, يا لي
أكون فيها حياً, إذ يخرجك قومك.

فقال رسول الله ﷺ: أو مخرجيَّ هُمْ؟ قال: نعم, لم يأت رجل قط بمثل ما جئت
به إلا عودي. وان يدركني يومك أنصرك نصرا مؤزرا. ثم لم ينشب ورقة أن توفي
وفتر الوحي.

أقول: وفي هذه الرواية عدة إشكالات:

أولاً: عدم صحة سندها.

ثانياً: إنَّ أول ما نزل من القرآن الكريم هو البسملة, وليس اقرأ باسم ربك.

ثالثاً: إنَّ في الرواية انه ﷺ خاف من جبرئيل ﷺ, ولا مبرر لذلك الخوف ا

رابعاً: إنَّ جبرئيل ﷺ قال له: [اقْرَأ], بدون أن يعرض عليه كتابا أو صحيف
فلا يكفي الاعتذار من النبي ﷺ بقوله ما أنا بقارئ.

خامساً: إننا لنتساءل لماذا عاقبه جبرئيل ﷺ وهو يمثل رحمة الله الواسعة
كان صادقا في كلامه بأنه ليس بقارئ فهو لا يستحق العقوبة.

سادساً: دلالة الرواية على انه لم يعلم انه نبي أو رسول !!.

قال في الميزان[]: وسكون نفسه ﷺ في كونه نبيا إلى قول رجل نصراني
مرتاب. وقد قال تعالى: [قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي]. وأي حجة بيّنة في قول ور
وقال تعالى: [قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي]. فهل
ﷺ هو سكونه إلى ورقة؟ وبصيرة من اتبعه هو سكون أنفسهم إلى سكون نفسه إ
الحجية فيه قاطعة. وقال تعالى: [إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ
فهل كان اعتمادهم في ثبوتهم على مثل ما تقصه هذه القصة؟.

جزى الله صاحب الميزان خيرا.

سؤال: لماذا تبدأ السورة بفعل الأمر: [اقْرَأ]؟.

جوابه: أولاً: إنَّ المسألة اختيارية, كما بيناه في القاعدة العامة في المقدمة.

ثاناي: إنّ اذه متككرر يف القرآن, الو بأس هب, لوجود سورة أخرى بدأت بفع
الأمر كقوله تعالى: [سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى][].

ثالثا: إنّ السورة على المشهور أول ما نزلت من القرآن الكريم فتكون اقرأ
القرآن الكريم, فتكون تبشيرا بنزوله, وتكليفا للنبي ﷺ بالاستماع إلي

سؤال: ما هو المقروء في: [اقْرَأْ]؟.

جوابه: من عدة وجوه, بعد الالتفات إلى انه لا يوجد مفعول به لفظي, كما ه
معلوم, كما لا يوجد مفعول مقدر, لوضوح تعمد الإطلاق من هذه الناحية. وإنما غايته
انه يوجد مفعول معنوي. لأن غض النظر عن المفعول به مطلقا, مما لا يمكن. ونب
الآن بوجوه الجواب.

الأول: ما أشار إليه العكبري [] والطباطبائي[] : من أن المفعول: [اسْمِ رَبِّكَ
والباء زائدة, كقول الشاعر: لا يقرأن بالسور. وذلك لأن اقرأ متعدي بنفسه ال

الثاني: ما أشار العكبري أيضا[] : من ان التقدير اقرأ مبتدأ باسم ربك.
[بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ]. فهو تعليم عام للبشرية من هذه الناحية.

فان قلت: فان البسملة جزء من السورة, فيكون المضمون متكررا بالوجو

قلت: إنّ ذلك كثير التأكيد لكثرة غفلة البشر عنه. والتكرار بغير اللف
جدا.

مضافا, إلى اختلاف المتعلق, فإنه في البسملة خاص بالسورة, وفي [اق
لكل الأمور.

نعم, لو تنزلنا عن هذه الأجوبة, فأن قرينة التكرار تدل على أن هذا الوجه
مقصود.

كما أننا لو تنزلنا عن جزئية البسملة للسورة لم يلزم التكرار.

الثالث: اقرأ القرآن على الناس. كما قال تعالى: [لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى
وهذا ما ذكره الطباطبائي[] ونفاه ولم يستدل على نفيه.

الرابع: ان المراد مطلق القراءة, يعني اقرأ أيّ شيء باسم الله سبحانه. وهو
ذكره الطباطبائي[] أيضاً ونفاه ولم يستدل على نفيه. ونحن إذا أمكننا أن نفهم
عدة معان, فكل معنى معقول, يكون داخلاً تحت التوقع.

الخامس: [اقْرَأْ], بمعنى قل. يعني: اذكر الله سبحانه بأحد أسمائه. كقوله ت
[وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا][].

السادس: ما اختاره الطباطبائي[] من أن المقصود: الأمر بتلقي الوحي من ا
النازل به. فالجملة أمر بقراءة الكتاب, وهي من الكتاب, كما لو قلت في الرسالة:
كتابي هذا. أو لفظ القرآن في القرآن, فأنه قرآن بالحمل الأولي وبالحمل الشائع

أقول: فيكون المعنى على ما اختاره: إنّ تثبته أو اجمع في ذهنك الوحي أو أحف
في ذهنك, مما يلقيه الملك إليك.

ولكن اذه المعنى بنفسه مما ينفيه قوله تعالى: [إنّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ][]
في اذه الوجه إلى الأسباب لا إلى المسبب.

والقارئة :[]قال الراغب أن أفاضم ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض
في الترتيل. وليس يقال ذلك لكل جمع.

أقول: أي أن القراءة هي جميع الحروف اللغوية وضمها. لا الحروف التي تن
الكلمات التلفظ أن قراءة. فانه كانت قراءة إن كان جازاً. وإنما تسمى الإلهام والوحي
الله سبحانه. والنبي ﷺ إنما هو السامع وهو غير القارئ.

فضبط الوحي وجمعه واك نان من تكليفه ﷺ, إلا انه ينطبق عليه عنوا
القراءة مجازاً. وحمل اللفظ على المجاز خلاف الأصل.

ويستنتج الطباطبائي ﷺ: باب اذه يدل على أن [اقْرَأْ] أول ما نزل من القرآن
الكريم. فيكون المعنى: اقرأ القرآن الذي سوف يوحى إليك. إلا أن اذه فرع اختي
الاحتمال وظهوره فيه. وقد فرعنا منه. فإذا بطل اذه الوجه, بطلت نتيجته
واستنتج أيضاً منها (بتقريب منا): إن مادة القراءة فيها جنبتان سنتط
الأولى: قرآن بالحمل الأولي, والثانية: قرآن بالحمل الشايع, يعني الجزء من ال
وكلاهما قرآن وهو يمثل أي قراءة. كما قال الطباطبائي كقوله القائل في مفتتح
أرسله إليه: اقرأ كتابي اذه وأعمل به. فقوله اذه أمر بقراءة الكتاب وهو من
الكتاب...الخ.

وبهذا ظهر الجواب على السؤال الذي أفاده العكبري[]: وهو فيما يتعلق باب
حيث قال: قيل: الباء زائدة؛ (لأن اقرأ متعدٍ بنفسه فيكون المفعول له حقيقة
زيادة الباء)... وقيل: دخلت لتنبه على البدائية باسمه في كل شيء. كما قال تع
على اذه يجوز أن يكون حالاً, أي: [اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ][الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ].

أقول: أي, متعلق بمفعول محذوف أي اقرأ شيئاً باسم ربك. وهو القرآن أو
السورة أو اسم ربك. وبهذا المعنى قدر العكبري معنى الحال: (مبتدأً باسم ربك)
الجار والمجرور متعلقا بالفعل المقدر بدل من تعلقه بـ [اقْرَأْ]. وهو خلاف الظاهر
سؤال: عن [الَّذِي] في قوله: [الَّذِي خَلَقَ].

جوابه: أما من الناحية العرفية, فان مدخول [الَّذِي] يكون بمنزلة الجهة لذا
الفعل. كما قال تعالى: [الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ][], أ
بسبب وعليّة هذه الصفة.

وأما من الناحية الدقيّة, فان اذه ليس بصحيح, فإنهم قالوا في علم الأصو
المعنى. ذلك لعموم المجمل من تصحيح الف ,ًاحداو ًاموهفم نانّوكي ديقملاو ديقلا
فمعنى الذي, أي من هذه الجهة. وليس مجرد قيد أو توضيح أو إشارة إلى
الذات. وهو أمر عرفي كما سبق. وهذا مما يبعّد ما اختاره الطباطبائي من يكون مفع
اقرأ هو الوحي, وهو خلق انه الوحي. إذ لا يبدو له ربط واضح, إلا أن يراد
الظاهر.

إن السياق الذي ادعاه في الميزان من أن السورة أول القرآن, يعني: اقرأ من
الآن فصاعداً. لا يكون صحيحاً, إذ لا علاقة بسام [الَّذِي خَلَقَ] بإنزال الوحي. وإنما
ينبغي استعمال آخر يتعلق بالوحي وبالقرآن لا الخالق, ولو كان المراد ذلك. فه
القرينة المتصلة على نفي السياق الذي ادعاه. مضافاً إلى المناقشات التي س

سؤال: قال الرازي في شماه العكبري[]: فإن قيل: أين مفعول خلق الأول؟.

جوابه: يحتمل وجهين:

احدهما: أن لا يقدر له مفعول, بل يكون المراد الذي حصل منه الخلق واستأث
به لا خلق سواه. كما قال: [خَلَقَ مَنْ مُلْعَيَ الْأَ]. في أحد الوجهين. وقولهم: فلان يعط
ويمنع ويصل ويقطع, أي يغضب النظر عما يعطي أو يمنعه. وهذا أمر عرفي يطلب
الثاني: أن يكون مفعوله مضمراً تقديره الذي خلق كل شيء. ثم أفرد الإن
(في الخلق الثانية) بالذكر تشريفاً له وتفضلاً.

أقول: ويحتمل أيضاً: أن يكون المراد من تلك الكلمتين كلمة واحدة, ومفعو
الإنسان. وإنما كرر لنكتة بلاغية أو أدبية أو سياقية مع حفظ السياق والروي
وبدونها سيكون التعبير سمجاً.

كما انه يمكن أن تكون حكمة التكرار هو انقطاع الوحي انقطاعاً مؤقتاً, كما
ذكرنا في سورة الإيلاف, فراجع.

سؤال: وقال الرازي أيضاً[]: فإن قيل: كيف قال تعالى: [خَلَقَ الإنسان مِنْ ع
على الجمع ولم يقل: من علقة؟.

جوابه: قلنا: لأن الإنسان في معنى الجمع بدليل قوله تعالى: [إنَّ الإنسان
لَفِي خُسْرٍ إلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَات]. والجمع إنما خلق من جمع من العلق لا من علقة.

فإن قيل: اذا الجواب يردّه قوله تعالى: [إنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإنَّا
مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ].

قلنا: المراد: فإنا خلقنا أباكم من تراب. ثم خلقنا كل واحد من أولاده من نط
وقيل: إنما قال من علق رعاية للفاصلة الأولى وهي خلق.

أقول: ولكنَّه مع ذلك لم يجمع بين الآيتين من الناحية المعنوية, وان كان
بينهما من الناحية النحوية. إذن, فالإشكال يبقى متوفراً من حيث إن الآية الأول
أن الإنسان خلق من علق. والآية الثانية تذكر ثلاث مراحل لخلقته: التراب والنط
والعلقة.

وحسب فهمي: فإن للإنسان ثلاث بدايات, يصلح أن يكون كل منها بداية
للإنسان:

البداية الأولى: وهي التراب, بأحد تقريبين:

الأول: لأن آدم من تراب كما قال تعالى: [كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ][]. فآدم
مخلوق من تراب بالمباشرة, وخلق الناس بالتراب بالواسطة والتسبيب عن ط
آبائهم, كما أشار الرازي.

والثاني: لأن الجسم كله مستمد من تراب. وهذا تقريب (مادي) من حيث انه قد
يُستبعد أن يكون من دم آن يكون من تراب حقيقةً. فيمكن أن يكون المراد: الأجزاء الترابية
مكونات التراب.

ويوضح ذلك: إنّ هناك دورة بين الإنسان والتراب, وذلك لأن النباتات يخرج
التراب فيأكله الإنسان ويعود إلى التراب, فيكون نباتات من جديد. أو نقول: إن
يكون نباتاً, فيأكله الحيوان, فيأكله الإنسان, فيكون تراباً. ومعه يمكن القو
درجات الفهم بالحمل الشايع: إنّ التراب محل والمحل تراب.

والتقريب الأول عليه ارتكاز المتشرعة وظاهر القرآن الكريم. أما التقري
الثاني فهو فهم العصر المادي المتأخر.

البداية الثانية: وهي النطفة قال تعالى: [أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى][]. ب
يكون لحماً وعظماً ليس هو النطفة بل الدم. كما نص القرآن الكريم: [ثُمَّ خَلَقْنَا ال
عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً][].

البداية الثالثة: العلق, قال تعالى: [خَلَقَ الإنسان مِنْ عَلَقٍ] وهو الدم.

فهذه ثلاث بدايات للإنسان, فالأولى بتناسبها إلى الأرض, والثانية ب
أبيه, والثالثة بتناسبها إلى أمه أولاً تكوينه. وبلحاظ كل نسبة يصدق أنها ب
أن يلحظ المتكلم أي واحد منها, فقد اختار في إحدى الآيتين واحدة, واختار في ا
الأُخرى.

سؤال: ما هي النسبة بين الفعلين: [خَلَقَ] الأولى و[خَلَقَ] الثانية, لأنها ا
بنحو التتابع؟.

جوابه: أولاً: إنها ليست مجسمة, بل لطيفة وموافقة مع روي القرآن وسياقه
وذوقه.

ثانياً: إنّ الثانية تأكيد للأولى, باعتبار أن السامع قد يكون مستشكلاً
أو غير منتبه, فترد الثانية للتأكيد. وهذا معناه إنهما واحدة في المعنى.

ثالثاً: إنّها معطوفة بحذف حرف العطف, ونتيجته التعدد في المعنى, أي
مطلقاً وخلق الإنسان من علق. ومن الواضح انه ال يستقيم نحوياً بدون حرف العط
تقديره.

إلا انه يمكن الطعن بالكبرى لغوياً, وان صح نحوياً, وهي ضرورة التعاط
بين الجمل. بل قد تكون كل جملة مستقلة عن الأخرى ومعه فال حاجة إلى تقدير
حرف العطف.

رابعاً: إنّها عطف بيان على الأولى, إال انه ال يتم ألمرين:

1. إن هذا النحو من العطف خاص بالمفردات ال بالجمل. وهنا نتكلم عن الجمل
ال عن المفردات. إال أن نطعن بالكبرى أيضاً, وهو اختصاصه بالمفردات.

2. إن هذا النحو من العطف مورده تعذر قطع النسق. والمفروض انه إمكانه
ولو بتقدير الحرف, بعد التنزل عن الوجه السابق.

خامساً: إن الثانية بيان للأولى في المعنى, أي تفصيل بعد إجمال. وهذا
جيد. إلا أنه يرجع إلى نحو من الوحدة بين اللفظين. فإذا منعنا ذلك نحواً وأيضاً
هذا الوجه. وإنما يكون الأول عاماً, أي خلق كل شيء. ونفهم منه العموم باعتبار حذف
المتعلق, فانه من قرائن ذلك. و[خَلَقَ] الثانية للخصوص, من عطف الخاص على
إن قدرنا حرف العطف.

سؤال: عن معنى: [الْعَلَقِ]؟.

جواب: أعطى الراغب عدة معانٍ تكاد تكون متباينة لـ[الْعَلَقِ]. فقال[]: [الْعَ
التشبث بالشيء, يقال: عَلِقَ الصيد بالحبالة, وأعلقَ الصائد إذا عَلِقَ الصيد
حبالته.والمِعْلَقُ والمِعلاق ما يعلق به.

أقول: أو المتعلق نفسه, ومنه تسميةُ الرئة بالمعلاق؛ لأنها غالبة التعلق
هذا المعنى يكون [عَلَقٍ] في الآية: مصدراً وأسم مصدر.

وأضاف: والعلق دود يتعلق بالحلق.

أقول: ومنه الدود الذي يمص الدم. أو انه سمي بالعلق؛ لأنه يمص العلق وهو
الدم.

وأضاف: والعلق الدم الجامد. ومنه العلقة التي يكون منها الولد. قال تعالى
[خَلَقَ الإنسان مِنْ عَلَقٍ], [فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً].

أقول: مضغة أي لحمة. حين يتحول الدم المتجمد في الرحم إلى لحم.

وأعتقد بان العلق يطلق على مطلق الدم. ومنه قولهم في حرب الجمل:

تخرّ نحن بنو ضبّة ال نفر حتى نرى جماجماً

يخرّ منها العلق المحمرّ.

والدم الجامد ال يخرّ. وال أعتقد انه استعمال مجازي وجداناً.

وعلى أي حال, فيكون للعلق في الآية الكريمة عدة أطروحات:

الأولى: مطلق الدم؛ لأن النطفة تتحول إلى دم, بغض النظر عن كونه جامداً
ال.

الثانية: الدم الجامد؛ لأن الجنين يكون كذلك في فترة من تطوره, وهو ما
الرازي[].

الثالثة: إنّه سمي بذلك لأنه يعلق بالرحم, أي يكون فيه فهو بمعنى الت
بمعنى الدم.

الرابعة: إنّه يتعلق بجدار الرحم ويلتصق به, كما تثبت في الطب الحدي

فان قلت: إنّ هذه الفكرة متأخرة عن زمن نزول القرآن, والناس يومئذٍ لم
يكونوا يعهدونها. فكيف يتم الحديث عنها وهو خلاف القانون العرفي القائل
الناس على قدر عقولهم.

قلت: ذلك صحيح, لكن ذلك ال كلذ نكل صغرى له هنا؛ ألن هف يف القرآن مل يبين ذلك
فرب امقصد الله تعالى ذلك, ولكن لم يبين هبصراحة, ليكون خالف ذلك القانون
الخامسة: العلق بمعنى التأثر والبدء ابالمنون, ومنه علق قلع الصبغ وعلق ال
يعني أثر أثره. وهو أمر عرفي وليس غلويا. وبالاستصحاب القرآئيه إلى إلى ص
الإسلام نفهم من علق الجنين, أي لحقت البويضة, أو بدء من مهو مطلقاً.
السادسة: إنّ الجنين في هذا المورد من تطورم يصبح كدودة العلق التي ت
الدم.
السابع: إنّه ال دليل واضح على تعرض الآية الكريمة لمن الجنين, إلا مع
العلق. فإذا صرفناه عن معناه لم يبق دليل الأصل, وقد فرع انأ ن معناه هو مصدر
التعلق.فيمكن أن يكون مرادا, أي خلق الإنسان من التعلق.
والمراد:إن الطبيعة الأساسيّة للإنسان هي التعلق, ونظيره قوله تعالى: [
الإنسان مِنْ عَجَلٍ][], وهو بال شك معنى مجازي. فكون خلقة الإنسان منها – أي
التعلق أو العجل – يحتوي على تسامح في التعبير ولكن قد يبلغ اتّصاف ا
الصفات درجة من الوضوح والأهميّة إلى حد تصبح بمنزلة حلمه ودمه أو بمنزلة
جسمه وكأنها صفة مجموع من كثرتها وعمقها وأهميتها.
وهنا يطرح سؤال عن معنى التعلق؟.
وجوابه: إنّ الإنسان ال يمكن أن يبقى في أي حال شيء بالاستقلال. فالتعلق موه
الإنسان بكل صورة. وذلك له عدة أشكال:
الأول: الشوق والحب والإرادة, كقولك: تعلق به, أي أحبه أو مال إليه. وطرفه
الدنيا أو الله تعالى. أما الأسباب أو مسببها. أو الاستقلاليّة الكاملة فهي م
كان قد توهمها الفرد.
الثاني: أن نصرف التعلق في كونه حباً وعاطفة إلى كونه علماً ويقيناً.
هو المتعلق؟ هذا وارد في كل واحد بحسب مستواه. فبعض يتعلق بالأسباب الطب
وبعض يتعلق بالأسباب غير الطبيعيّة, وبعض يتمحض بالتوكل على الله
سؤال: عن معنى [مِنْ] في قوله تعالى: [مِنْ عَلَـــــــــقَ]؟.
جوابه: إنّ معنى [مِنْ] ال يختلف باختالف معنى العلق, سواء كان ماديا أو
معنويا, وهو التعلق, كما شرحناه فيما سبق.
ولمعنى [مِنْ] عدة احتمالات:
الأول:إنها لبيان الجنس و كقولك: أبريق من طين. وكما قال تعالى: [وَلَقَدْ
الإنسان مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ][]. وقال: [أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ][]. فيكون القول حقيقة – انه
مجازاً – إن جنس الإنسان من علق.
الثاني: إنّها للتبعيض كقوله تعالى: [مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ][], أي بعضهم. ف
المعنى: خلق الإنسان من بعض العلق. ولو يراد به الجزء من الكل بل الجزئي من
الكلي؛ ألن العلق كلي في أي معنى أعطيناه.

الثالث: إنَّها ال ابتداء الغايةُّ, كقولنا: خرجت من الكوفة. وهذا أوضح في الم
المادي للعلق. باعتبار انه أول حركة ومن الجنين.
ويعدم هذا المعنى: إننا نستطيع أن نفهم من الخلق في الآية هذا المعنى ال
الخلق. بل نفهم ابتداء الإنشاء للخلق. فتكون [من] دالة على الابتداء لأول مرة
أيضاً لدت على ذلك. أو قل: ابتداء صنع الإنسان من علق.
الرابع: إنَّها بمعنى في, أي الظرفيةُّ, وهذا أقرب إلى المعنى المعنوي وهو
التعلق, والحاجة إلى الله تعالى. فهو بمنزلة الظرف الإنسان بمنزلة المظروف,
الحاجة والتعلق. فالإنسان في علق.
إلا أنه بعيد؛ لصـــعوبة فهم الظرفيةُّ عرفـا ً.
سؤال: ما هو ربط [أقْرأ][أقْرأ] بخلق الإنسان, الذي هو مدخولها. مع انه غير
مربوط بالقراءة ظاهراً, وخاصة مع فهم قيد الحيثيةُّ كما تقدم فلماذا ذكر؟.
جوابه: من عدة وجوه:
أولاً : الإشارة إلى الذات, يعني: ذات الخالق سبحانه, مع ذكر أهم النعم
المنسوبة إليه وهو أصل الخلقة. وخاصة وان الخطاب للانسان فيحسن التركيز
خلقته التي هي أهم النعم عليه.
ثانياً: إن تلك العبارتين: [أقْرأ] [اقْرأ] واحدة في المعنى, فيكون السياق واحد
المتأخر كأنه مدخول للمتقدم, او هو انما التكرار للتأكيد, أو للتوصل إلى مدخولها
وصفاً للنعمة بخلقة الإنسان وتعليمهم. فيكون المجموع مناسباً مع القراءة.
ثالثاً: إنَّ القراءة متوقفة على أصل الوجود, إلا انهما غير مترتبطين إطلاقا
يلزم من عدمه, أي يلزم من عدم الخلقة عدم القراءة. فقد ذكر وجود الإنسان كمقدمة وأ
شرط لها.
رابعاً: أن نفهم من القراءة الجانب المعنوي, وهو التفكير في خلق الله. ب
ذلك مناسباً مع خلق الإنسان. فان خلق الإنسان من أعظم العبر والمعجزات في الع
بل أهمها على الإطلاق.
فان قلت: فانه عندئذ ال يناسب [أقْرأ] الثانية التي مدخولها القلم والكتا
قلت: ذلك من وجهين:
أولاً: إنَّ التفكير كما يكون بالكون يكون ثبوتاً, يكون أيضاً بالكتابة إثبا
القراءة على الصفحات جزء من القراءة التكوينيةُّ, أو التفكير في خلق الله. ف
كالهما إلى محصل واحد, وهو التفكير.
ثانياً: أن نقرن هنا بالتعدد بين الفعلين, أعني [أقْرأ] الأولى و[أقْرأ] الثا
ربط بينهما من هذه الناحيةُّ.فقد يكون الأول للتفكير, والثاني للكتابة. ول
فان قلت: إنَّ بينهما وحدة سياق لدت على وحدة المعنى.
قلت: جوابه من وجهين:
أولاً: إنَّ الكتابة والعلم والقراءة كلها حصص من التفكير في الكون كما

ثانيا: إنّنا يمكن أن ننفي وحدة السياق لوجود القرينة على عدمها؛ لأن مق
الحكمة تعدد المعنى وليس وحدتهُ.

سؤال: لماذا جاء بـ[الأَكْرَمُ] بدل الكريم, مع انه المشهور. ولماذا لم يأتِ بمس
آخر؟.

جوابه: من أكثر من وجه واحد:

أولا: لوحدة النسق أو القافيةِّ, وهذا مهم بالغاً أو أبداً.

ثانيا:ً إننا لو نظرنا من زاويةِّ الله سبحانه لو حصل التعبير, لو جدنا إن
كافٍ, باعتبار مدبراً وخالقاً؛ ولأنه يدير الكون باستمرار ولم يغفل عنه طرفة
ولكن ذلك في نظر الله سبحانه غير كاف. بل انه – أي الكون – يحتاج إلى أكثر
ذلك, وهو التعليم والتكامل فهو دائم الإفاضة على عباده, قال تعالى: [وَلَدَيْنَا مَ
فهو كريم بالوجود؛ لأننا لم نطلب منه الوجود يكل وجود. وأما التعليم, ف
من ذلك في الكرم, فصار راسخ سبحانه أكرم؛ لأن ذلك نعمة بعد نعمة.

سؤال: قوله تعالى: [إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ]. ما هو الوجه للعطف في هذه الجملة؟.

جوابه: قال في الميزان[]: والجملة حاليةُّ أو استئنافية.

أقول: وهذا تام نحويا؛ لأن الواو إما حاليةُّ أو عاطفة. إلا أن المراد الآن بيان
المعنى, وهو على احد وجهين:

أولا: الإشارة إلى النعمة الثانية بعد الخلق. وهي التعليم والهداية, كما قا
آيةٍ ثانية:[الذِّي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى][]. وقال أيضاً: [الذِّي خَلَقَ فَسَوَّى. وا
قدر فَهَدَى][].

ثانياً: أطروحة: إنّ المراد: اقرأ باسم ربك الأكرم. كما قال أولاً: [اقْرَأْ بِاسْمِ
رَبِّكَ الذِّي خَلَقَ]. ولكنّه لا يعبر بذلك؛ لأنه يصبح فيه سماجة التكرار, فعبر
[اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ].

واسم الموصول: [الذِّي] انه يعني: من هذه الجهة, أي من جهة أنه [عَلَّمَ بِالْقَلَمِ.
عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ]. فهو يستحق التسبيح من هذه الجهة. مضافاً إلى الجهات
الأخرى. وهي جهة اثباتية, يعني الإحساس والشعور بهذه المنة.

وفيه جهة ثبوتية: وهي انه لولا تعليمه لما حصلت القراءة تكوينياً. فأس
القراءة بأسمه أي بمعنى فسر انا القراءة.

سؤال: ما هو معنى تعليم الله للانسان أو قل: ما هي كيفية نسبة التعلي
سبحانه؟.

جوابه: من عدة وجوه:

الوجه الأول: إنّ كل الخلق منسوب إليه بنحو فلسفي, ليس انه سيء محل بيان
الإنسان من جملة ذلك.

وهي فكرة قالها الشيخ المظفر عن أستاذه الشيخ الأصفهاني عن مشهور
الفلاسفة, إنهم قسموا العلة إلى قسمين:

القسم الأول: علة ام هب الوجود, ويراد هب التسبيب غير الإلهي.

القسم الثاني: علة ام منه الوجود, وهو التسبيب الإلهي.

فأي شيء حينما تتم علته, يطلب بلسان حاله الوجود من الله تعالى, وهو
ال بخل في ساحته, فيفيض عليه الوجود فيوجد.

والتعليم من جملة ذلك, له علة ام هب الوجود وهو الأستاذ. وعلة ام منه الوجود
وهو الفيض الإلهي. فكما ينسب الإنسان إلى أبيه تارةً وإلى الخالق أخرى, كذلك
العلم إلى الأستاذ تارة وإلى الله أخرى.

الوجه الثاني: جعل القابليَّة للتعليم في الإنسان. وهذا أمر وجداني في
الأفراد, ام لم يكن الفرد قاصراً. فتعليم الله للإنسان متي إيجاد شرطه وهو
تلقي العلم معلول, فهو يحتاج إلى تماميه علته, من مقتضيه وشرطه وعدم المانع
تعالى خالق القابلية, أي الشرط وهذا يكفي.

الوجه الثالث: أن يراد هب خلق عالم الإثبات, اعني عالم المعرفة والأفكار,
مضافا إلى خلق عالم الثبوت, وهو عالم التكوين.

فقد خلق الله تعالى الأفكار التي اهل القابليَّة للخطور في الذهن. وهذا من قبيل
والنتيجة تنسب إلى المقتضي بطبيعة الحال, ال إلى الشرط وال إلى عدم المان
وجدت اللغات.

فإذا ضممنا الوجهين الثاني والثالث, يعني القابلية للإنسان وما يستحقه
يملأ هذه القابلية ويميه. علمنا كيف أن الله تعالى هو المعلم للإنسان حقيقةً

الوجه الرابع: تعليم الله تعالى للبشر عن طريق أنبيائه وكتبه, ويدل

تعالى: [امَ أَرْسَلْنَا منِ رَسُولٍ إِالَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ][]. وقال: [لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُ

بِالْبَيِّنَاتِ][]. وقال: [هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ

إن قلت: فان هنا تعالى لم يعلم بالقلم, وإنما هو شأن التعليم البشري لل
والكتابة. فكيف علم بالقلم؟.

قلت: هذا يختلف باختالف معنى التعليم كما سبق. فان قصدنا منه الت
الطبيعي, كما هو المعنى الأول فاستعمال القلم االعتيادي صحيح. وان قصدنا غ
للقلم معنيان آخران.

المعنى الأول: القلم الأعلى, وهو قلم التقدير الذي يكتب في اللوح المح
كشأن له دخل في التعليم, الن ذلك مما يدخل ضمن القضاء والقدر. الن البا
قوله:[بِالْقَلَمِ] تفيد السببية, فيراد اهب سببية القضاء والقدر لتعليم ال

المعنى الثاني: القلم الأدنى, وهو قلم التنفيذ. وذلك بمنزلة الأمر, وهذا
المأمور. ومنه قوله تعالى: [وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأرض منِْ شَجَرَةٍ أَقْلاَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ منِْ بَعْدِ

سَبْعَةُ أَبْحُرٍ امَ نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ][]. يعني: الكلمات التكوينية المكتوبة في ال
ومن الواضح إن من جملة التكوين قلم الإنسان أو أي فرد من أفراده.

وهنا ينبغي أن نلتفت إلى انه على قلة المتعلمين والكاتبين في صد
وقد كان رسول الله ﷺ غير قارئ وغير كاتب ماديا ًوعمليا ً, إلا أنه ورد ذكر القلم
والمداد في القرآن الكريم مكررا ًومؤكدا ً, والتركيز على أهميته حتى من الناحية
الشخصية. قال تعالى: [وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ]
اللّهُ][]. يعني: طبقا ًللشريعة. وهكذا.
كما ينبغي أن نلتفت أيضا ًإلى أمر ٍقلما يلتفت إليه الناس حتى الأد
خمسة أو ستة كلمات مكررة في سطرين من الكلام في أول هذه السورة الشريفة مع
حفظ المستوى البلاغي للقرآن, وهي [اقْرَأْ] و[خَلَقَ] و[رَبِّكَ] و[عَلَّمَ] و[الَّذِي]
و[الإِنسَانَ]. والأخيرة مكررة ثلاث مرات ثنتين منها في خمس آيات صغار والثالث
السادسة.
فإذا سطرت هذه الكلمات المكررات, ملأت سطرين أو أكثر فينبغي أن يكو
الكلام مسجما ً. مع انه قد صاغه في غاية الرصانة والبلاغة. وبنفس المقدار من الأ
وهذا من إعجاز القرآن الكريم.
بل نستطيع أن نقول: إنَّ نسبة الكلمات غير المكررة إلى الكلمات الم
في هذه السورة, هي نسبة قليلة, فليست غير المكررة إلا بعض كلمات
والـ[عَلَقِ] و[الأَكْرَمُ] و[الْقَلَمِ]. وهي أربعة بأزاء ستة. فإذا التفتنا إلى تكرار الس
أثنين عشر أو أكثر[] استطعنا التعرف على النتيجة النهائية.
قال في الميزان[]: والمراد بالإنسان الجنس, كما هو ظاهر السياق, وقيل:
المراد به آدم ﷺ, وقيل: المراد إدريس؛ لأنه أول من خط بالقلم. وقيل: كل نبي كان يكتب
وهي وجوه ضعيفة بعيدة عن الفهم.
أقول: إن التعلم إن كان منحصرا ًبه سبحانه, فهو لا يعلم كل إنسان بل
خاص بالأنبياء. ومن هنا ذكروا ذلك. إلا انه يوجد مقسم آخر وهو كل إنسان, بل جميع
الخلق فانه إنما يتلقى الهداية والتعليم من الله سبحانه, كما أوضحنا في الجول
سؤال: عن قوله تعالى: [مَا لَمْ يَعْلَمْ], ما هو الذي لا يعلمه الإنسان, وفي أي
زمان كان لا يعلم؟.
جوابه: هذا يختلف باختلاف معنى العلم الذي تلقاه الإنسان من الله سبحانه
الأطروحات السابقة:
فان قصدنا تفسيره بالتعليم الاعتيادي طبقا ًللأسباب, فالإنسان ك
التعليم جاهلا ًوأصبح عالما ًبعد ذلك. وان قصدنا (التذكر) قاصرا ًأو سفيها ًوأصبح
منوط بالله سبحانه, وكل شيء تذكره فقد تعلمه, وزمن الجهل هو النسيان لأنه
التذكر.
ويمكن – كأطروحة أخرى – أن نحمل التذكر على نظرية (المثل) الأفلاطون.
فإذا كان روح الروح في الجنين فيوجد الإنسان: فيكون نسيان ًللعالم الروح, فإذا

ام نسيه ويدعم ذلك قصيدة ابن سينا التي يبدأها بقوله عن الروح: هبطت إليك
المحل الأرفع... إلى عدة أبيات.

ف, ركذتلا ةيرظنو لثملا ةيرظن :نيتيرظنلا نيب طلخن لا نأ دب لا انهو
ثملا ةٌيرظن امنإو .ًاقيقد ًاريبعت سيل هنأ الإ ,لثملا ملاعب ىلعألا ملاعلا انيمسي
دقافو عونلا تافص لكل عماج ىلعألا ملاعلا يف يلاثم درف دوجو ضارتفا ىلع
سيئاتهو ونواقصه و وهو المسمى برب النوع. وهو ادعاء لم تثبت صحته.

ولكن ما قال إن الأرواح موجودة قبل الأجسام هي نظرية محترمة جداً. وقد
ورد: إن الأرواح جنود مجندة.

وقد ورد في القرآن الكريم: [وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى
الْمَلَائِكَةِ][]. الذي يدل على أن آدم ﷺ, كان موجوداً هو وذريته الا بأجسامهم بل
بأرواحهم. والله تعالى كشف لآدم ذريته إلى يوم القيامة دفعة واحدة.

فقوله: [عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ], يراد به إن الإنسان في هذه الدنيا يكون
للعالم الآخر الذي كان فيه, ثم قد يبدأ بالتذكر. وهو من حسن التوفيق, ونحو
من قبله تعالى.

كما يمكن أن نفهم أطروحة أخرى, وحاصلها: إنّ الله تعالى أودع كثيراً من
الأشياء في خلقة الإنسان وروحه. فمتى كان لا يعلم؟.

جوابه: قبل خلقته. فالإبداع قد وجد بوجود الإنسان, فهو بمنزلة الماهيةٌ,
وجود هذه الماهيةٌ كان لا يعلم, أي من حين وجود روحه لا جسمه حصل العلم بحصول
الإبداع, وقبل وجوده كان لا يعلم إن قلنا إن الأرواح حادثة.

قوله تعالى: [كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى].

قال في الميزان في معرض حديثه عن الآية[]: ردع عما يستفاد من الآيات
السابقة انه تعالى انعم على الإنسان بعظائم النعم مثل التعليم بالقلم وسائر
والتعليم عن طريق الوحي, فعلى الإنسان أن يشكره على ذلك. لكنه يكفر بع

أقول: وفكرة الردع خطأ فظيع؛ لأنه ليس في الآيات السابقات إلا الحق. ف
معنى للردع عنها, كما لا معنى للنفي, ولا يحتمل ذلك لا تكوينياً ولا تشريعياً.
المراد استبعاد إتّباعها من قبل الإنسان الذي يبلغ فيه الطغيان.

فأن الاتصال بالله شيء ووضع الإنسان خارجاً شيء آخر. وأكثر الناس ط
مع شديد الأسف, وليس فقط الحكام والجبابرة. قال تعالى: [يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَ
يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ][].

سؤال: عن معنى الطغيان؟.

جوابه: إنّ الطغيان والسيطرة مفهومان متساويان. والإنسان عادة مسيطر عل
نفسه, وقد يكون مسيطراً على غيره, فيتخذ الأمر أشكالاً من المصاديق:

أولاً : التمرد على أصول الدين, أو قل: إنَّ أكرار لوصأ الدين. وهو عنواع ام
يشمل أي ا من الأصول الخمسة. قال تعالى: [وَلَكِنْظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لا يَعْلَمُ كَثِيرًا م
تَعْمَلُون][].

ثانيا: التمرد على فروع الدين كترك الصلاة.

وهذان الأمران يجتمعان مع ام قلناه من قبل, باب الإنسان قد يتمرد على نف
ترات وعلى غيره تارة أخرى بالكب الشكليين: ففي أصول الدين يكون مضلاً لنف
وللآخرين. قال تعالى: [وَمَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ][]. وقال تعالى: [قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ ب
أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي][]. وفي فروع الدين يكون ظالماً لنفسه أو لغيره. قال تعالى
الإنسان لَظَلُومٌ كَفَّارٌ][]. وظلم النفس مكرر في القرآن كثيراً. منه قوله تعالى:
ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ][]. وقال تعالى: [فَلا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُم

ثالثا: الشعور بالاستقلالية, إما بعنوان الشعور بأهمية ذاته وهو الاست
مسا وق للشعور بأنه هو الفاعل لكل النعم الموجودة في حوزته. قال تعالى عن ال
[إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي][].

وإما بعنوان الشعور بالأسباب. ومثاله قوله تعالى: [أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا ب
شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ][]. والثاني أعم من الأول.

فيراد من قوله تعالى: [أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى]: عقد الملازمة شرطية بين الجملتي
قال: إذا استغنى طغى.

وإما ن يشعر بالاستغناء إذا [رآه], يعني رأى نفسه بالجنبة الاستقلالي
نفسه مستغنياً. أو أن يؤتيه للنفس هي الاستغناء. أو أنه كان ملازمة بين رؤية
والاستغناء. فيكون المحصل إن رؤية النفس سبب للشعور بالاستغناء. والل
بالاستغناء سبب للطغيان أعاذنا الله من كل شر.

وهنا ال بد من الإشارة إلى ام التفت إليه السيد الطباطبائي[]: من أن فاع
ومفعوله واحد, وهو الإنسان.

وحسب فهمي: إن الإنسان قد يدرج نفسه رائياً ومرئياً في عين الوقت, أي
الرائي وهو المرئي, ومثاله: إن الفرد قد يرى نفسه في المنام بكامل جسمه, كأنه
إنسانا آخر ومع ذلك فهو لا غيره.

وهنا قال العكبري[]: [أَنْ رَآهُ] هو مفعول له, أي يطغى لذلك.

أقول: هذا ناشئ من أمرين:

أولهما: فهم التعليل, أي لأجل انه يرى نفسه مستغنياً أو بسبب ذلك.

ثانيهما: وهو وجه نحوي: قالوا: (أن) المصدرية تسبك دائماً مع ما بعدها
بمصدر. والمصدر (بصفته مفرداً غير مركب) يحتاج إلى محل الإعراب. وهو انه

بارعإلا نم لحم اهل نوكي نأ نيعتي ال لمجلاف ,ةلمج ناك اذإ امأو .هلجأل لوعفم
ًادئام.

وقول النحويين: إنّ لكل (أن) تسبك مع ما بعدها بمصدر فيه مناقشة؛ ل
حم (أن) المخففة من الثقيلة ال تسبك مع ما بعدها بمصدر. فالجملة فيها موضوع
بسنلا ناف .ةصقان ةبسن وذ يروصت ىنعم درفملا امنيب ,يقيدصت ىنعم هنا
إذا جيء بدلها بمفرد أو مركب وصفي. وسوف يتغير المعنى بطبيعة الحال.

وقد قالوا في علم الأدب: إنّ المتكلم أراد أن يعطي صورة متحركة. وإذا انما
نوكنف نلف يكون متحركاً بل جامداً. وأما إذا كان مفرداً فلن يكون متحركاً بل جامداً. وأما إذا كان جملة تامة. فيتوفر
أهملنا جزءاً معتداً به من الأدب القرآني الذي أراده المتكلم. والو جاءة إلى هذا الإهمال.

سؤال: لماذا فتحت همزة (أن), مع أنّ المناسب كسرها؟.

جواب: إن لذلك عدة أطروحات محتملة:

أولاً: لعل هناك قراءة بالكسر في نحو الإشكال.

ثانياً: إنّه يمكن في اللغة أن يكون الفتح بمعنى الكسر, يعني أن تكو
المفتوحة بمعنى: (إن) المكسورة.

ثالثاً: إنّ المتكلم جعلها مفتوحة لأجل أن يعطي الك المعنيين؛ ل
ال, شرطية مكسورة (إن) أن كما .بمصدر ما بعدها مع تسبك مصدرية مفتوحة المفتوحة
يعطي معنى الشرطية. ففي هذه الأطروحة نقول: إنّ الكسر موجود ضمناً ال مطابقة

فان قلت: فما هو المصدر المسبوك؟.

قلت: (استثناء), أي إن أرى استثناء, الا أن هذا محل نقاش باعتبار أن
المصدر يكون من المدخول لا يكون, وإذا لا يكون استثنى. وليس هو أرا, انه (أن) لمباشر
مستقيماً الإطفاً تبدير حرف جر محذوف وهو البداء. فانه يقال: برؤيته أو ب
الاستثناء.

فان قلت: أن تحلط شرطياً إلى المرئي وهو الاستثناء ك
ًقوله تعالى: [فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ][], يعني إذا كان الشهر متحققاً وال
(أن) للرؤية في تحققه, ففي محل الكلام يمكن حذف الرؤية واعتبار أن مدخول
المصدرية هو الاستثناء, فيصح ظرف المشهور.

قلنا: أولاً: إنّ الرؤية وانا أمكن أخذها شرطية حقيقية أحياناً كتلك الآية الكريمة. إل
انه لم تؤخذ بهذا النحو, وإنما المقصود حالة الرؤية بذاتها بمعنى الشعور بال
وليس الاستثناء أن حصول نفسه. نفس الاستثناء وهمي وكذابت.

ثانياً: إنّ هذا الطراز من التفكير معنوي وليس لفظياً. ومن هنا ال يكون ن
أو لغوياً. فان فرضنا أخذ الرؤية شرطية حقيقية معنى. فإنها على حال مدخول (أن) المص
لفظاً وهذا يكفي من الناحية النحوية, فلا يتم مبنى المشهور.

اعتباراً: إنّه بعد التنزل عما سبق يمكن أن نقول كأطروحة: إنّ (أن) المصدري
وما بعدها يسبك بمصدر يكون مبتدأ أو بمنزلة المبتدأ, وما قبله خبر مقدم كأن
استثناءها غيثناء. والخبر يمكن أن يكون جملة, إلا أن المبتدأ لا يصح أن يكون

فهو جملة نحوية,ً إلا انه مفرد نظرياً. وإنما تحدث بهذا الترتيب يعطيل صورة م
وعرفية واضحة.

سؤال: عن قوله: [إنّإلى رَبِّكَ الرُّجْعَى]. فانه لا تكون الرجعى إليه حقيقة,
ما ثبت في علم الكلام استحالة ذلك.

جوابه: يكون هذا على وجوه يتم بيانها بعد بيان مقدمة, وهي أن نقول: قال
لكل فعل رد فعل, وفي الشريعة لكل عصيان عقاب ولكل طاعة ثواب. وهو بمنز
الفعل و قالوا: إنّه كانت آيات في القرآن الكريم لها جواب, أي: إن هناك آية بمنزلة
السؤال, وآية بعدها بمنزلة الجواب أو قل: بمنزلة المقدمة وبمنزلة النتيجة أو قل
الفعل وبمنزلة رد الفعل.

وتطبيقها في المورد: إنّ الفعل هو: [كَلاَّ إِنَّ الإنسان لَيَطْغَى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَ
رد الفعل هو: [إنّإلى رَبِّكَ الرُّجْعَى].

والآن نذكر وجوه الجواب:

أولا: أن يكون المراد يوم القيامة, كما هو المشهور.

ثانياً: أن يكون المراد إن الله تعالى يقف موقف حسابه, فكأنه واقف بين يدي
وان لم يكن ذلك حقيقة. كما أن المصلي حينما يصلي فانه يقف بين يدي الل
واضح في أن هذا المتشرعة وعليه بعض الروايات, مع العلم إن المقابلة المادية غ
موجودة.

ثالثاً: أن يكون المراد الإشارة إلى الكمال المطلق, وهو هدف كل الموجودات
وفيها شوق إرتكازي إليه. كما قال الفلاسفة العرفانيون.

رابعاً: أن الرجوع إلى عالم الروح بعد عالم المادة, فقد يعبر عرفاً ومجازاً: إنّه
نسخ الله فيكون الرجوع إليه رجوعاً إلى الله.

سؤال: لماذا استعمل همزة الاستفهام ولم يستعمل (هل) في قوله تعالى: [أَ
الَّذِي يَنْهَى عَبْداً إِذَا صَلَّى]؟.

جوابه: همزة الاستفهام تعطي (هل) لأن؛ أغلب وأولى أنها كشف لا استفهام
الحقيقي والهمزة تعطي الاستفهام المجازي وهو المراد من الآية. والمتكلم هنا ل
بحاجة إلى جواب.

والشواهد على الاستفهام المجازي عديدة وفي القرآن الكريم كثير منها.

قال الشاعر:

أأطرب أن تنقرس ي والدهر بالإنسان دواري

وقال آخر:

طربت وما شوقاً إلى البيض أطرب ولا لعب مني أو ذو الشيب يلعب

وقال تعالى: [أأسْلَمْتُمْ], [أتَعْبُدُونَ], [أصلاتُكَ], [أَلَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ا
[أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ], وغيرها.

سؤال: عن الرؤية في قوله: [أَرَأيْتَ], هل هي بصرية فتأخذ مفعولاً واحداً, أم
هي قلبية فتأخذ مفعولين؟.

جواب: إنّه تكرر [أَرَأيْتَ] ثلاث مرات, ومادة الرؤية متكررة خمس مرات في
السورة.

ويمكن أن نستنتج بالقياس الاستثنائي أن المراد منها الرؤية البصري
ثان, لا مفعول عن البحث في كل قلبيّة لها جعل الحاجة ولا واحد. مفعول إلى تحتاج
حيث, ثانياً مفعولاً لها ذكر القلبية لذا منها المراد كان لو فلذلك على تدل السياق
إذن فهي ليست قلبية وهذا هو مؤدى القياس الاستثنائي.

ونقول كمقدمة: إنّ هناك للرؤية انقسامين:

الأول: أن يكون المرئي إما شخصاً كرأيت زيداً أو صفة كرأيت زيداً عالماً.

الثاني: إنّ الرؤية إما أن تكون مادية وإما أن تكون روحية كرؤية الجن
والملائكة, وتسمى بالبصيرة عند أهل المعرفة.

فينتج من التقسيمين أربعة أقسام:

الأول: أن يكون المرئي شخصاً برؤية مادية: كرؤية زيد.

الثاني: أن يكون المرئي شخصاً برؤية روحية: كرؤية جبرئيل.

الثالث: أن يكون المرئي هو الصفة برؤية مادية كرؤية طول زيد, في قو
رأيت زيداً طويلاً.

الرابع: أن تكون الصفة المرئية روحية كرؤية علم زيد. في قولك: رأيت
عالماً.

ويتحصل: إن ثلاثة أقسام منها تنصب مفعولاً واحداً, أي إنها رؤية بصري
بمنزلتها. وقد أعرب النحويون المنصوب الثاني من قولنا: رأيت زيداً طويلاً, ح
مفعولاً ثانياً.

إذن فالرؤية التي تنصب مفعولين هي القسم الرابع فقط, وذلك بأن ي
الشرطان بأن تكون الرؤية روحية وأن يكون المرئي صفة. أو قل: أن يكون المرئ
صفة روحيّة وإذا اختلف أحد الشرطين فإنها تنصب مفعولاً واحداً.

وهنا في الآية: [أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى], يناسب أن تكون الرؤية مادية؛ لأن النا
إن كان فرداً معيناً فرؤيته مادية, وإن كان كلياً فكذلك؛ لأن أفراده كلها مادية, فأ
نهي فهو جزئي, أي مادي.

مضافاً إلى أننا إذا انطلقنا من جانب المعنى, فأمّا أن نقول: رأيت نهيه. أو رأي
صفته وهو كونه ناهياً. فإن أخذنا المعنى بالمادي, أي سماع الصوت, فتك
قولك: رأيت زيداً طويلاً. وإن أخذنا النهي من الجانب النفسي, أي الانزجار وعدم
الرغبة في الصلاة من قبل الناهي فهو معنى معنوي, أي تكون مثل قولك: رأيت
عالماً.

وقوله: [أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى], ليس المراد منه رؤيةً شككله ووجهه بل رؤيةً
مستواه, من حيث انه متدن إلى هذه الدرجة التي ينهى فيها عن الصلاة. ورؤية
المستوى هي رؤية قلبية أو روحية. ولكنها مع ذلك تنصب بفعم الوعي أولاً وأخيراً؛ لأنها ر
شخص محدد وليست رؤية صفته. فتندرج في القسم الثاني من الأقسام الأربع
والخطاب في أرأيت يعود أساساً إلى المخاطب الحقيقي, وهو النبي ﷺ. وق
كررناه في مباحثنا السابقة: إنَّه يمكن أن يراد به كل المسلمين بل كل البشر ب
الخلق.
والمراد من الإشارة إلى أمر لم يلتفت إليه النحويون والمنطقيون. وهو انه إ
الضمير إلى كلي كان كلياً وإن عاد إلى جزئي كان جزئياً. وكذلك اسم الموصول.
في قوله تعالى: [الَّذِي يَنْهَى].
وليس المراد من قوله: [عَبْداً إِذَا صَلَّى], النبي ﷺ كما عليه فهم المفسرين
الضيق. فإنهم فسروا بالمورد, والمورد لا يخصص الوارد, وهذه قاعدة مجمع عليها
جميع المذاهب الإسلامية. مضافاً إلى أخبار الجري.
فيتحصل: إن له انطباقات عديدة على مدى الأجيال. نعم, إن النبي ﷺ أف
المصاديق؛ لأنه أفضل المصلين ونهيه عن الصلاة أفسد النهي, ولكن المصادي
مستمرة ما بقيت البشرية.
كما يمكن أن نذكر انه أطروحة أخرى وحاصلها: إن الصلاة لا دخل لها في
النهي, وإنما ذكرت في الآية لأكثر من سبب:
1. لأنها مصداق جرحي مفهوم.
2. لأنها أهم فروع الدين كما ورد: إن قبلت قبل ما سواها وإن ردت رد ما
سواها[].
3. النسق القرآني: [أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْداً إِذَا صَلَّى... الخ].
وإنما المراد بالنهي: النهي عن كل طاعة سواء كانت في فروع الدين أم في أصوله
أو ملطالب بأمر ينهى عن شيء من الإنسانية ونحو ذلك.
والنهي عن مطلق الطاعة يكون أمراً بالبعد عن الله والقرب من الدنيا. كما
فرق في ذلك بين النهي بالمطابقة والنهي بالالتزام, فإن من يأمر بالدنيا ي
الآخرة.
وهنا ينبغي أن نلاحظ إن قوله: [إِذَا صَلَّى], جملة شرطية جزائها محذوف
تقديره: إذا صلّى ينهاه هذا الناهي. فيعرف الجزاء مما قبله من القرائن.
قال في الميزان[]: وسياق الآيات ـ على تقدير كون السورة أول ما نزل من
القرآن ونزولها دفعة واحدة ـ يدل على صلاة النبي ﷺ قبل نزول القرآن. وفيه
على نبوته قبل رسالته بالقرآن.
أقول: يعني إن الصلاة كانت للنبي بصفته نبياً, وإن لم يكن مرسلاً إلى
الحين.

وأضاف: وأما ما ذكره بعضهم من أنه لم تكن الصلاة مفروضة في أول البعث
وإنما شرعت ليلة المعراج على ما في الأخبار. وهو قوله تعالى: [أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ
الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ][].

ففيه: إنَّ المسَلَّم من الدلالة أن الصلوات الخمس إنما فرضت بهيئتها الخ
ليلة المعراج, والدلالة فيها على عدم تشريعها قبل. وقد ورد في كثير من الس
الصلاة, وذكر غيرها والمزمل والمدثر كالإسراء سورة قبل النزول الس ومنها
على مشتملة كانت انها ألا إن كيفيتها من فيها يظهر لم وان مختلفة تعبيرات بتب
من القرآن والسجود.

أقول: إنَّ مما يفيد عوينفي فهمه هذا أو أن أحداً لم يكن ينهاه عن تلك الصل
بل لم يكن أحد يراه, وهو يصلي في غار حراء. ولم يكن يصلي في مكان آخر. وا
واضح في مناقشة النهي عن الصلاة. وهو إنما كان بالصلاة أمام الكعبة. إذن, فلا
التنزل عن إحدى المقدمتين: إما لوزن السورة في أول البعثة, أو وزنها وفعة واح
فان داروا ترايخيا ًوهو لوزن أولها وليس وزن جميعها.

إلا أن الا يقال: ناب سياقها واحد وآياتها مترابطة, وبذلك يبعد نظل بوجود الا
الزمني, وهذا الدلالة على وزنها دفعة إني عتيتف. في أول البعثة نزلت لم تكن انها
دل على ذلك خبر, فإنه على خلاف ظاهر القرآن, فلا يكون حجة.

فإن قلت: إنَّ الدلالة على وزنها أول البعثة بدليلين.

الأول: الخبر التاريخي بذلك, وهو وإن كان عامياً, لكن المتشرعة قد استا
على صحته وأخذوا به.

الثاني: إنَّ لفظ [اقْرأ] فيه إشعار بذلك, أي إقرأ الرسالة المحمدية, أو إقرأ
ترسل به من الآن فصاعداً. وظهور القرآن حجة.

قلت: لا يتم ذلك لأكثر من وجه:

أولاً: إنَّه ليس هناك خبر متسالم على صحته عند المتشرعة. وإنما كذلك. عكس
عنه جملة درج كونه محتمل الصحة, كما ورد: ما طرق سمعك في ذرة في ساحة الإمكان
حتى يذودك عنه ساطع البرهان.

ثانياً: إنَّ متعلق القراءة ليس بالضرورة الرسالة المحمدية كلها, بل يراد
القراءة في الجملة, بنحو القضية الجزئية التي تصدق على القليل والكثير
السورة أو إقرأ القرآن ونحو ذلك.

فبالإمكان أن نقول: إنَّ السورة لم تنزل في أول البعثة, بل ظاهرها هكذا ول
لأنه؛ الجدار عرض ذلك على الدلالة الروائية نضرب بذلك. وفيها الصلاة عن النهي
خلاف ظاهر القرآن, وكل ما خالفه لم يكن حجة.

كما يحتمل أن تنزل دفعة واحدة, بأن
نقول: إنَّ قوله: [كَلَّا إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى... إلى آخر السورة] نزل متأخراً.

إلا أن هذا لا يتم لأن هذه الآية وما بعدها ونحو جواب عن الآيات التي سبقتها.
فتوجد على إن السورة مترابطة في المعنى والسياق. وآخرها مربوط بأولها. فلا

أن تنزل الآية المذكورة بعد سنتين, وتكون مع ذلك متتابعة وجواباً عما قبلها.
نازلة دفعة واحدة, فلا يمكن أن تكون نازلة في أول الوحي.

إن قلت: يمكن أن يكون الناهي من هو أحد مشركي العرب كأبي جهل أو أبي
لهب, إلى أمر آخر كالشيطان أو النفس الأمارة بالسوء.

قلت: إننا نتحدث عن النبي ﷺ وهو معصوم عن تأثير الشيطان والنفس
بالسوء.

إن قلت: إنكم قلتم بأن [عَبْداً] غير متعين بالنبي ﷺ بل يراد به مطلق
فيناسب أن تكون السورة نازلة في أول البعثة؛ لأن المقصود غير النبي ﷺ ا
ينهى أحد عن الصلاة.

قلت: كما أن النبي ﷺ لم يُنْهَ عن الصلاة, كذلك لم يَنْهَ أحداً غيره, فانه لم
أحد قد صلى لكي يُنَهَّوْن.

فإن قلت: نفهم من الصلاة مطلق الطاعة, وهي موجودة على طول البشرية,
والنهي عن الطاعة موجود من قبل البشر أو من قبل الشيطان أو من النفس الأمارة
بالسوء؛ لأننا الآن نفهم منها معنى كلياً لا شخصياً, فلا بأس أن تكون نازلة ع
الوحي.

قلت: قالوا: إن الطاعة لم تكن موجودة في ذلك الحين؛ لأن الأوامر والنواهي
إنما تكون في فروع الدين, والدين في ذلك الحين كان على النصرانية والحني
وكلاهما في أصول الدين لا في فروعه.

فان قلت: إن الحنيفية فيها فروع من فروع الدين, فقد ورد ان الحنيف
يسرقوا ولم يشربوا الخمر ولم يحلوا سراويلهم على حرام. كحمزة سيّد الشهداء و
طالب وغيرهم. وكل ذلك من فروع الدين.

قلت: هناك فرق مفهومي بين النهي عن الطاعة كالصلاة, والأمر بالمعصية
كشرب الخمر. وما تعرضت له الآية الكريمة هو النهي عن الطاعة وليس الأمر
بالمعصية. ولم تكن هناك طاعات واجبة عليهم لكي يكون النهي متوجهاً إليها. وأم
الفروع المذكورة, فإنما كانت من قبيل الترك للحرام لا الفعل للواجب. فلا ي
تكون السورة منزلة في أول الوحي.

سؤال: عن تكرار الفعل: [أَرَأَيْتَ] في الآيتين: [أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى أ
أَمَرَ بِالتَّقْوَى]. [أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى].

قال في الميزان[]: والمفعول الأول لقوله: [أَرَأَيْتَ] الأول قوله: [الَّذِي يَنْهَى].

أقول: وهو اسم [كَانَ] أيضاً, إما بكونه مقدراً أو مضمراً أو مستتراً, يعني إن كا
هو والمراد به: الذي رأيته ينهى. وسيأتي الكلام فيما إذا كان بالإمكان التفكيك

وقال أيضاً: ول[أَرَأَيْتَ] الثالث ضمير عائد إلى الموصول.

أقول: مرجع الضمير في [أَرَأَيْتَ] الأولى والثالث: هو هو. وهو الناهي أيضاً.

وأضاف: والمفعول الثاني ل[أَرَأَيْتَ], في المواضع الثلاث قوله: [أَلَمْ ي
بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى].

أقول: وهذا واضح الفساد لأكثر من أمر واحد:

أولاً: لإمكان حملها جميعاً على الرؤية البصرية نحوياً. فلا نحتاج إلى مف
ثانٍ,

ثانياً: إنّ قوله: [أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى], جملة وردت مرة واحدة. ولا يمكن أن
غير مستقل يعمل فيه عوامل متعددة دفعة واحدة. بل لكل واحد يحتاج إلى مفعول
صاحبه. فهذه الجملة إن صلحت مفعولاً, فإنما هي للفعل الذي تليه فقط.

فان قلت: إنّه مقدر في الاثنين الآخرين, من قوله: [أَرَأَيْتَ], مثله.

قلت: إنّ التقدير يكون مع المتأخر لا مع المتقدم, وهنا ــ في الآية ــ بالع
يصلح التقدير.

ثالثاً: إنّه لم يعهد في اللغة أن تكون الجملة مفعولاً به. وإن كانت قد تك
أو معطوفة, إلا أنها لا تكون مفعولاً به أو تمييزاً.

نعم, يصلح أن يكون قوله: [أَلَمْ يَعْلَمْ] جواباً عن أحد أمرين:

احدهما: أن يكون جواباً لـ[أَرَأَيْتَ] الأخير, وهو الأقرب إليه لفظاً. مع التنب
على أن [أَرَأَيْتَ] السابق يشبهه في هذا الصدد.

ثانيهما: الكل الأمرين النهي عن الصلاة والتكذيب معاً. وهو متعدٍ إلى مفعو
واحد. ولو كان متعدياً إلى مفعولين, أمكن تقديرها من القرائن الموجودة: أرأيته
مكذباً أو عاصياً.

سؤال: إنّه مع التنزل عن كون الرؤية بصرية, وقلنا أنها قلبيّة تحتاج إل
مفعولين, كما اتخذ ذلك الطباطبائي مسلماً. فما هو مفعولها الثاني؟.

جوابه: نعرف ذلك من حذف المفعول الثاني؛ لأنها لو كانت قلبيّة, لأتخذت
مفعولاً ثانياً, وحيث أنها لم تأخذه إذا فهي بصرية. وظاهر القرآن أنها بصرية.

ومع التنزل عن نقول: إنّ المفعول الثاني مقدر والتقدير: أرأيته ناهياً أ
أو مكذباً وموتراً: أرأيته مكذباً بالتقوى. وكذلك [أَرَأَيْتَ] الثالثة يكون تقديره فيها: أ

وفي هذا الاحتمال الأخير يمكن أن نقول ــ كأطروحة ــ إن (ان) وردت بالكسر
في القراءة المشهورة. ولكن قد تكون هنا كقراءة بكونها مفتوحة: [إن كَذَّبَ وَتَوَلَّى
فتسبك مع ما بعدها بمصدر, وهو بمنزلة المفرد فيكون مفعولاً ثانياً.

ثم قال في الميزان[]: وقيل: المفعول الأول لـ[أَرَأَيْتَ] في جميع المواضع
هو الموصول أو الضمير العائد إليه.

أقول: أي إن الرأي بأن [أَرَأَيْتَ] الأولى مفعولها: [الَّذِي] و[أَرَأَيْتَ] الثالثة
مفعولها الضمير العائد إليه والكلام ما بهما يراد إلا الإنسان الطالح. والمفعول لـ[أَرَأَيْ
الثانية يعود إلى الإنسان الصالح.

هذا يخالف وحدة السياق, إذ يقال: إنّ [أَرَأَيْتَ] الثلاثة ذات سياق واحد. فهي
متشابهة من حيث الأسلوب ما لم يدل على خلافه. إذن, فالمراد من مفاعيلها الثلا
واحد. وهو الإنسان الطالح لا الصالح.

وتقريبه: إنّ الأولى والثالثة تعود إلى الإنسان الطالح. وأما الثانية فن
الضمير إليه فنلحقه به باعتبار وحدة السياق.

أو قل: نلحقه بالأعم الأغلب, فتكون كلها تعود إلى الطالح.

إن قلت: ولكن قوله: [أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى], فيها صف
تعود إلى الإنسان الصالح. فكيف يمكن أن يكون الضمير عائداً إلى الذي ينه
الصلاة وهو موصوف بالتقوى؟!

أجاب الطباطبائي[] بما محصله: إنّ المعنى يكون أرأيت هذا الذي ينهى عن
الصلاة إن كان مهتدياً ومتقياً. فكيف ينبغي أن يكون فرصته. وهو ينهى المصلين
صلاتهم؟ فيستقيم المعنى. وتكون وحدة السياق
مثبتة لوحدة الضمائر ووحدة العائد.

أقول: هذا مطعون من عدة صور:

أولاً: أن نكرر وحدة السياق للبعد اللفظي.

ثانياً: مع التنزل عن ذلك والقبول بوحدة السياق, فإنها قرينة ظنيّة. فإ
الدليل على خلافها أخذ به, وهو موجود في هذا الصدد, أي إن الضمير في [أَرَأَيْتَ]
الثانية لا يعود إلى الطالح بل إلى الصالح, وهو أنسب مع ظهور القرآن في تفس
وحدة السياق.

سؤال: عن المفعول به لقوله تعالى: [أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى], فان مادة ال
لم يقدر لها أي مفعول, وهي تأخذ مفعولاً واحداً على أقل تقدير. وهو محذوف, فض
عما إذا كانت تأخذ مفعولين.

أما المفعول الأول فهو مما لا بد منه, وهو مقدر ال مضمر أي يراه. أو قل:
يرى عمله, وهذا أكيد.

ولكن يبقى السؤال عن الرؤية, هل بصرية أم قلبية؟.

ظاهر إن الله يراه. فإن كان بصرية, فهي تحتاج إلى مفعول ثاني. ولكن
الكلام الذي يرى كل جارحة له. ليس الله إن يقولون لأنهم يقبلون هذا الجواب؛
وهذا في نفسه صحيح, ولكن علم الكلام لا ربط له بعلم النحو. فمن حيث
قلنا: إنّ [يَرَى] تكون في نسبتها إلى كل على حد واحد, أي انه مطلباً نحوياً
كما نرى الإحلال لصحة النقص في كثير من الخلق جبرائيل والجن؛ لأنهم ليس
أيضاً.

فالرؤية هنا بصرية أو بمنزلتها وتأخذ مفعولاً واحداً.

ومع التنزل وقبول كونها قلبية, فلا بد من التقدير, أي يراه مكذباً أو عا
عن إيانه ونحو ذلك.

ثم إن متعلق النهي في قوله: [يَنْهَى عَبْداً إِذَا صَلَّى] هو الصلاة, وهو واضح
في اللفظ مطلقاً إلا أن غيره محتمل.

ثم إن جواب الشرط لقوله: [إِن كَانَ عَلَى الْهُدَى] محذوف نعرفه من السياق, ف
كان المفعول لقوله: [أَرَأَيْتَ] التي قبلها وه العبد المصلي, فيكون المعنى, ال
الصلاة أو لماذا تنهاه؟.

وان كان المفعول وه الناهي: فيكون المعنى ام أشار إليه في الميزان وهو ام
الص نع المصلين ىهني نأ هل زوجي فيكف ,ًايقتم ًاوايدتهم ناك اذا إنه امن م هانركذ
وأما التفكيك بين مفعول [أَرَأَيْتَ] وأسم [كَانَ] بأن يكون المفعول وه الناه
وأسم [كَانَ] وه المصلي. فهذا غير محتمل, فان وحدة السياق هنا قطعية والضميرا
يرجعان إلى مرجع واحد.

فمن جملة ام يمكن أن نقول: إنّ أسم [كَانَ] ضمير راجع إلى الصالح قطعاً.
وبوحدة السياق رجع مفعول [أَرَأَيْتَ] إلى الصالح أيضاً. وأما أن نقول: إنّ أسم [كَانَ
ال يعود إلى الرجل الصالح. فنرجع الضميران إلى الطالح امعاً. وتبقى وحدة السي
وقوله: [أَرَأَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى]. فيه إرجاع للضمي
أي حد, حتى المصلي إذا حصل منه التكذيب بعد ذلك. وهو قوله: [أَرَأَي
الَّذِي يَنْهَى] فالناهي كلي والمنهي كلي.

أو قل: انه ضمير كلي يعود إلى مرجع كلي, فأي إنسان إن كذب فينبغي
بأنه تحت إشراف الله ونظره. وهذا معنى راجع إلى الخلق وليس إلى سبيل رشبال فقط
وقوله تعالى: [كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ] جواب لسؤال أو ام وه بمنزلة السؤال. وهو
قوله: [أَرَأَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى].

جوابه الأول قوله تعالى: [أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى].

والجواب الآخر قوله تعالى: [كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ].

أو نقول: إنّه جواب الجواب.

أو نقول: إنّه صعود في الجواب وتشديد في التهويل, فالله تعالى ال ي
ينزل عليه البلاء وعقوبة في الدنيا والآخرة.

والمعنى: لئن لم ينته عن عمله وهو نهيه للمصلين, فسوف نعاقبه.. [لَنَ
بِالنَّاصِيَةِ].

وهناك نحو من التشابه بين مادتي النهيين – قلما يلتفت إليه – فهو ي
ينتهي عن النهي عن الصلاة, أو عن مطلق العصيان, بعد التجريد عن الخصوص
النهي والصلاة معاً.

ومتعلق النهي هنا غير مذكور, [لَئِن لَّمْ يَنتَهِ] عن أي شيء؟ بل يراد المقدر
وهو النهي عن الصلاة أو عن عمله الشائن أو عن مطلق الضلال.

سؤال: إن نهي من النهي وانتهى من الانتهاء, وهو الوصول إلى النهاية. فهما
مادتان مستقلتان لغة. فماذا يكون معنى: [لَئِن لَّمْ يَنتَهِ]؟.

جوابه: كما من النهاية تقول: انتهيت إلى أمرك, أي أطعتك. فالمعنى: لئ
ينتهي إلى الأمر الذي أمره به فله العقوبة الكذائية.

أو نقول: ثانياً: إنّ النهي لأجل الزجر عرفاً. والزجر يوجب انتهاء العمل ال
المنهي عنه, والبداية بالعمل اللاحق.

فإن قلت: إنّ الأمر ليس كذلك, وذلك لان النهي يتعلق بإيجاد العمل, في
الترك. لكن الأمر يتعلق بتبديل العدم إلى الوجود. فما الذي ينتهي هنا؟.

قلت: هذا له تفسيران:

الأول: إنَّه كما ينتهي الفعل بالنهي عنه, كذلك ينتهي الترك بالأمر به.

الثاني: وهو تفسير مجازي وهو أن نتصور أن يسير على طريق, فينته
الطريق به إلى إطاعة الأمر. ولذا يقال انتهيت إلى أمرك.

وعلى أي حال يكون المعنى: إذا لم ينته عن نهيه عن الصلاة.

أو نقول: إذا لم ينته عن نهيه عن الصلاة. وكل ذلك صادق.

ولابد أن نلتفت: إلى أن هذا السياق يحتوي على عدة تأكيدات على عقوب
العاصي وهي:

1. التهديدات بمراقبة الله سبحانه, وهو قوله تعالى: [أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ ي

2. التهديد بالعقوبة من شكل آخر. وهو قوله تعالى: [لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ

3. قوله: [كَلَّا].

4. لام التأكيد الداخلة على الجملة الشرطية في قوله تعالى: [لَئِنْ لَمْ يَنْ

5. لام: [لَنَسْفَعًا]. وهي للتأكيد أيضاً.

6. نون التوكيد الخفيفة في قوله:[لَنَسْفَعًا].

7. سياق العموم الذي يفيد التهويل, وهو قوله: [لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ], ولم
بناصية.

فهو معنى كلي لأجل الإيحاء بالتهويل والشدة. كما انه يفيد العموم لكل
فرد به داري معين.

سؤال: لماذا كتبت النون في قوله: [لَنَسْفَعًا] بالألف؟.

جوابه: الحقيقة إن كتابة المصحف إجحافا كثيراً. وذلك لأن كتابة القرآن
الكلمي ما حسب ما هي عليه إن القرآن مهتابات ككتبت الخط بقواعد عرفية كانوا على
ح أي على - فإنها الخاطئين, بكتابة نتعبد أن ينبغي لا ونحن .الإطلاع وثقافة
من عمل المعصومين ☜.

وهنا قد أصبح في نظر الفرد الاعتيادي إن صوت نون التوكيد الخفيف
[لَنَسْفَعًا] مثل: نون التنوين المنصوب في الأسماء مثل: زيداً أو ضرباً و سماءً,
تنوينا فكتبوها مثله. أو حسبوا إن كل نون ساكنة تكتب بالألف. وكالمها خاط

قال العكبري[]: قوله تعالى: [لَنَسْفَعًا]. إذا وقف على هذه النون أبدل منه أ
لسكونها وانفتاح ما قبلها.

أقول: كأن هذا على نحو الاعتذار عن كتابة المصحف بالألف.

ولكنه قابل للمناقشة بأمرين:

الأمر الأول: إنما عندئذٍ ينبغي أن تكتب نونا ًوتقرأ ألفا ًعند الوقوف. ف
هو نطق يلوس كتابيا ً.

الأمر الثاني: إن ّالوقوف غير مفروض في قراءة الآية. وهناك مواضع كثير
الآيات غير قابلة للوقوف عليها, وإنما هي تقع في الدرج دائما, وهذا منها. وهذا ي
إن الوقوف عليها خطأ فلا ًعرفا ًإذن, فالقناعة أن أخطأ عرفا ًفأيضا ً.

سؤال: عن معنى: (السفع) وعن معنى (الناصية)؟.

قال الراغب[]: (السفع) الأخذ بسفعة الفرس, أي سواد ناصيتها. قال تعا
[لَنَسْفَعًا ًبِالنّاصِيَةِ]. وباعتبار السواد قيل للأثافي سفع. وبه سفعة غضب
يعلوا من اللون الدخاني وجه من اشتد به الغضب. وقيل للصقر: اسفع, لما به م
السواد. وامرأة سفعاء اللون, أي (سمراء أو شديدة السمرة).

وقال أيضا[]: الناصية قصاص الشعر. ونصوت فلانا ًوانتصيته ونصان
بناصيته. وقوله تعالى: [مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلا ّهُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا].أي: متمكن منها, قال ت
[لَنَسْفَعًا ًبِالنّاصِيَةِ. نَاصِيَةٍ].

وحديث عائشة: مالكم تنصون ميتكم, أي تحدون ناصيته. وفلان ناصية
قومهم: رأسهم وعينهم. وانتصى السفر: طال.

أقول: فلا يراد به في الآية الكريمة قصاص الشعر أو بالذات بالشعر ال
المراد به ـ مجازا ـ أما الجبهة, وأما الوجه كله, وأما الرأس كله, وأما الإنسان كله.

والسفع, هو إيجاد السواد ـ كما عرفنا ـ فيكون معنى: [لَنَسْفَعًا ًبِالنّاص
عدة أطروحات:

أولا ً: سواد الشعر النازل على ناصيته أو من ناصيته, وهذا غير محتمل. ل
الغضب والعقوبة, وهذا ليس منها.

ثانيا ً: التهديد بالبلاء الدنيوي من فقر أو مرض أو أية شدة, فيضعف ا
ويسوّد لونه. وهذا يلازم السواد الوجه عادة.

ثالثا ً: أن يسود وجه من الضرب الشديد. أما في الدنيا أو القبر أو في عا
فهو سفع.

رابعا ً: أن يدخل النار, فيسود وجهه من الاحتراق أو من الدخان.

خامسا ً: المراد به مرحلة الغضب. فغضب الفاسق يدخله في البلاء ال يرتاح
أو يصبح في صعوبة نفسية إلى حد يصبح في وجهه سفع. وهذا ال يحصل
بل يحصل لمن ليس له تسليم ورضا بقضاء الله وقدره. وهو أدب الفاسق الفا

سادسا ً: أن يسود وجهه في الدنيا. فان المؤمن في وجهه نور الإيمان. والفاس
في وجهه ظالم وسواد. قال تعالى: [كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا ًمِنَ اللّيْلِ مُظْلِمًا][].

وقال: [إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللّهُ لَهُ نُورًا ًفَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ][].

وقال في الميزان[]: قال في المجمع: السفع الجذب الشديد. يقال: سفعت
إذا قبضت عليه وجذبته جذبا ًشديدا ً.

أقول: إنّه ﷺ تمسك بمعنى الأخذ, وأهمل معنى السواد تماما.

وفرقه عن كلام الراغب أمران:

الأول: إنّنا ينبغي أن نقيد كلام اللغويين بعضه ببعض. فنقول: هو أخذ

حصول السواد فيكون كلامهما عنصراً في معنى السفع.

الثاني: إنّنا قلنا في المقدمة: إننا ينبغي أن نأخذ التفاسير اللغويّة ا

رتبة من القرآن الكريم, يعني الأمور التي ذكرها اللغويون بغض النظر عن الآ

القرآنية, وأما ما كان متأخراً رتبة عن الآية فلا نأخذ به, وإنما يكون الرأي خاصاً

بصاحبه, وليس حجة على غيره, فكذلك الحال في الرأي الذي نقله صاحب الميز

المجمع.

وقوله: [نَاصِيَّةٍ] الثانية من [النَّاصِيَةِ] الأولى.

وقوله: [نَاصِيَّةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ], بمنزلة بيان التسبيب للعقوبة, أو تعل

وقوله: [كَاذِبَةٍ], نعت لـ[نَاصِيَةٍ]. وقوله: [خَاطِئَةٍ], نعت ثان لـ[نَاصِيَةٍ] أو ن

لـ[كَاذِبَةٍ].

فان قلت: بالنسبة إلى تعليل العقوبة, أليس السبب مبيناً في الس

بيان سبب جديد. فلماذا قال: [كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ]؟.

جوابه: من عدة وجوه:

أولاً: التأكيد لما سبق.

ثانياً: بيان أن ما فعله من أمور هي كذب وخطأ.

ثالثاً: إن أفعاله إنما تنشأ من النفس الأمارة بالسوء, فناصيته كاذبة و

يعني كله كاذب وخاطئ. حينما تحثه نفسه على نهي المصلي عن الصلاة.

قال في الميزان[]: وفي توصيف الناصيّة بالكذب والخطأ, وهما وصفا صا

الناصيّة مجاز.

أقول: لا بد من الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأول: فيما يخص لفظ التوصيف. فقد استعمله الكثير من علماء

وخاصة من غير العرب, بالرغم من عدم وروده في اللغة العربية, وإنما ورد لفظ

وصف, من وصف يصف وصفاً. وتوصيف عبارة (أو مزيدة) لا يوجد لها بدلها

خاص بها.

ولكن الحق معهم إلى حد ما لأجل التدقيق في التعبير.

وذلك؛ لأن الوصف مصدر سماه به داري نفس الصفة الخارجية كاللون.

والتوصيف كمصدر يراد به أحد أمرين:

الأول: جعل الصفة على الموصوف ثبوتاً, كما لو صبغ الثوب باللون ا

الثاني: الوصف الإثباتي, أي بيان صفته والتعبير عنها.

فالصعوبة إنما تحصل في اللغة العربية, فيما إذا جاء لفظ الوصف كم

لأنه يحصل منه الاشتباه بين الأمرين الثبوتي والإثباتي.

فجيء بلفظ: التوصيف ليكون الدال ًعلى المعنى الإثباتي, أي بيان ال
لفظ الوصف للمعنى الثبوتي. وهو اذا نحو اعتذار لهم
ولكن ذلك ـ في نفسه ـ ال يصلح أن يكون جوابا ًلهم لأمرين:
احدهما: لعدم ورود هذه في اللغة واللغة توقيفية, كما عليه مبنى المشهور وم
ثانيهما: إنّ ظاهر لفظ الوصف هو الجانب الإثباتي, وهو بمعنى التوصيف
قصدهم. فقولنا: وصفه ال يعني لونه بالبياض, بل بمعنى إنه بين أنه أبيض
مشعر بالإثبات ال بالثبوت.
إذن, يكون لفظ الوصف مغاير ًا عن لفظ التوصيف مع كونه أفصح منه.
الأمر الثاني: (حول عبارة السيد الطباطبائي):
إنّه قد يرد إشكال من ناحية ظهور القرآن الكريم, وحاصله:
إنّ الكاذبة والخاطئة أصبحا وصفان للناصية, وهي ال تكون كذلك لأنها ج
من الإنسان, فما المراد منها حينئذٍ؟.
جوابه: احد أمرين:
الأول: أن يراد به ذو الناصية, أي الإنسان وتكون النسبة بين الوصف
والموصوف مجازية.
الثاني: أن يراد بالناصية الإنسان ابتداءا, حقيقة ال مجاز ًا.
فان قلت: ولكن هناك قرائن متصلة تدل على أن المراد من الناصية جزء
الإنسان ال كله.
وهما اثنتان:
الأولى: قوله: [لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ], أي بالجبهة أو قصاص الشعر ال الإنس
فتكون قرينة بوحدة السياق على أن المراد بالناصية الثانية هي جزء الإنسان
وليس كله.
الثانية: وجود التأنيث في قوله: [كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ]؛ لأنه لو أراد الإنسان كله
مذكر ًا ال مؤنث ًا.
قلت: كلتا القرينتين فاسدتان:
أما القرينة الأولى فجوابها احد أمرين:
الأمر الأول أن نقول: إن الناصية يراد بها كل الإنسان, وان السفع والضرب
يكون على كل البدن مضافا ًإلى كونه على الوجه. وكذلك سواد القلب يشمل كل
والنفس, وليس الوجه فقط.
إذن, فالإنسان كله مسفوع وليس وجهه فقط, بأي معنى من معاني السفع
الأمر الثاني أن نقول: إنّ المراد من الناصية جزء الإنسان, ولكن ننفي وحد
السياق وهي قرينة ظنية, فتكون معتبرة ما لم تقم قرينة أخرى على خلافها.
والأمر هنا كذلك, فان القرينة على أن المراد بالناصية الثانية الإنسان,
المراد من الناصية الأولى جزء الإنسان. وذلك كما قال في الميزان: توصيف الن
بأنها كاذبة وخاطئة. والناصية التي هي جزء الإنسان ال توصف بأنها كاذبة وخاط

فيكون المراد من دارلا من الناصيةّ الثانية الإنسان, واو كان المراد من دارلا من الناصيةّ الأ
جزء الإنسان, والو ملازمة علقية أو عرفية بينهما.

وبتعبير آخر: إنّ هناك تعارضاً بين قرينتين متصلتين, بين قرين
المنتجة لأن تكون الناصيةّ جزء الإنسان. والقرينة المنتجة بان الناصيةّ كل ال
فنأخذ بالأهم والأظهر وهي الثانية, وهي الوصف بكونها كاذبة خاطئة. وتسقط وح
السياق. ويكون المراد بالناصيةّ الثانية كل الإنسان لا جزءه, بل قد يراد بالنا
ذلك أيضاً.

وأما (القرينة الثانية) وهي: كون التأنيث يدل على جزء الإنسان لا كله.

ففيها أكثر من جواب:

أولاً: إنّ التأنيث ضروري لأجل تأنيث المرجع أو الموصوف. فان الناصيةّ
مؤنثة تأنيثاً لفظياً. وأما أن يكون معناها مذكراً, فهذا خارج عن حدود اللفظ. فان
اللفظ يتبع اللفظ والمعنى يتبع المعنى, ولا ربط أكيد بينهما بحسب الت

ثانياً: إنّ التذكير والتأنيث بالنسبة إلى المؤنث المجازي ينبغي أن ي
بالاختيار, وليس ثمة شيء حقيقي في اللغة. ولو تنيث لنا الوسادة لجعلناها
وه الحال في بعض اللغات[].

فاللغة العربية قاصرة من هذه الناحية ولفظ الناصيةّ مؤنث مجازي سواء أ
به الجبهة, أو أُريد بها الفرد أو اريد بها كل الإنسان الخاطئ الفاجر. فيكون ع
الضمير المؤنث إليه غير دال على كونه مرجعه مؤنثاً.

ويمكن القول كما قلنا في أمثاله: بان المراد هو الكلي, والكلي بمنزلة الج
واو جمع بالاعتبار الكزائر بأقر بيعرل إلى التأنيث. فيكون الأرجح فيه – بهذا الاعت
– أن يعود الضمير إليه مؤنثة لا مذكرة.

سؤال: فإذا كان الأمر كذلك, فهل يكون الإنسان كاذباً خاطئاً؟

جواب: له أكثر من وجه:

الوجه الأول: إنّ الكذب والخطأ إنما هو صفة الكلام والحديث, وليس صفة
للإنسان ككل. وإنما يجري إليه مجازاً فهو صحيح على وجه المجاز.

الوجه الثاني: إنّ الإنسان ككل, قد يوصف بمثل ذلك, باعتبار استيعاب
وحديثه للكذب والخطأ وكثرة هذه الصفة له, فيكون كله خاطئاً كاذباً. بحيث ت
إلى أصل وجوده.

سؤال: إنّ الناهي إنشاء والإنشاء لا يتصف بالصدق والكذب, فلماذا سمي ا
عن الصلاة كاذباً؟.

وجوابه: إنّ لا بد من التنزل عن إحدى الدلالتين المطابقيتين:

فأما أن نتنزل عن ظهور قوله: [يَنْهَى], في أنه نهي حقيقي إنشائي. بل نح
على مجرد الزجر عن الصلاة أو خبر إنشاء.

وأما أن نتنزل عن ظهور كاذبة, ونفسره بشكل قابل للانطباق على الإنش
مجازاً باعتبار أن منشأه وسببه ضلال وباطل. فهو كاذب لأنه غير مطابق للواقع

مضافاً: إلى إمكان المناقشة بكون الموصوف هو مادة النهي دليل إلى الإشكال
لب الموصوف هو الإنسانية أو الإنسان, فلا إشكال. بل يكون عنوانا باعتبار
سؤال: عن الفرق بين [كَاذِبَةٍ] و[خَاطِئَةٍ]. أو قل: ما وجه الجمع بينهما؟.
جواب: إنّ الفرق اللغوي والعرفي بينهما واضح, وهو أن الكذب عند التعمد
والخطأ عند عدم التعمد.
فان قلت: إنّ ذلك غير مناسب مع السياق؛ لأن قوله: [الَّذِي يَنْهَى. عَبْدًا إِذَا
صَلَّى], أي: متعمداً, فينبغي أن يوصف بالكذب لا بالخطأ.
قلت جوابه: لأكثر من وجه واحد:
فإما أن نقول: إنّ الخطأ وإن كان ظاهره في اللغوي عدم العمد, إلا أننا يمكن
أن نعطي له معنى جامعاً, وهو مطلق عدم المطابقة للواقع, سواء كان عمداً أم سهواً و
نسياناً ونحو ذلك. فيكون كلا المعنيين مناسبان مع سياق الآية, ويكون تكرار
وإما أن نقول: إنّ الكذب هو صفة للرجل الذي ينهى عن الصلاة, والله تعالى
يريد أن يوسع في مدلول الآية؛ لأن الضالين ينقسمون إلى قسمين: كاذب و خ
متعمد ومشتبه أو قاصر ومقصر.
فالأب لا حين إذن أن يضيف للعمد شيئاً آخر, للتنبيه على أن الضلال
يكون شيئاً من هذا القبيل.
فان قلت: إنّ الفسق مناسب للكذب, ولكنّه غير مناسب للخطأ؛ لأنه لا
يستحق تلك العقوبة.
قلت: له أكثر من جواب:
أولاً: إنّ الفسق يناسب حتى مع الخطأ؛ لأنه قد يكون ضرباً, أو قد يكون
آخر, كلطمة القلب واسوداد الوجه, من حيث الأثر الوضعي للشراب الخمر مثلاً, أو
السارق الذي للأكل الحرام.
كما أن الفسق يكون بمعنى الابتلاء, فالقاصر والمقصر دائماً في البلاء
وعقوبتها ومصاعبها, فقوله: [لَنَسْفَعًا], أي لنمتحنن في الدنيا بالبلاء
يخشى فيكون مناسباً حتى مع القاصر.
ثانياً: أن نفهم من الخطأ, الأعم من الإشتباه وغيره, فيكون من عطف العام
الخاص, فكل كذب خطأ ولا عكس. وبقرينة الفسق وهي العقوبة, نحمل الخطأ على
حصتين, حصة عمدية وحصة سهوية, فيستحق العقوبة على الحصة العمدية و
المعنى.
ثم قال تعالى: [فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ...]. لعل هذا النداء يقتضيه, وفيه عدة
الإلهية!! فان عاداه, فإننا سندعو الزبانية الشداد الغلاظ, ويكون هو وناديه
تصرفهم.
فهناك نحو تطابق في المقارنة بين الدعويين, ونحو تطابق في المقابلة
الزبانيتين: الزبانية الدنيوية [نَادِيَهُ] والزبانية الأخروية وهم الملائكة الشداد

ولا دب لنا في ام يلي أن نتعرف على معنى كل من الدعاء, وهو مكرر مرتي
ومعنى النادي, ومعنى الزبانيةُّ من أجل فهم الأطروحة المحتملة, لمعنى الآيتين
الكريمتين:

سؤال: ما وه معنى النداء؟.

جواهب: قال الرابغ[]: النداء عفر الصوت وظهوره. إلى أن قال: واصل النداء
من الندى أي الرطوبة) ومنه الندى الليلي, ويقال: محلٌ ندي وفيه نداوة(. يقال: س
مالكَ حَسُنَ هم فطوبة رثكي من أن ثيح من توصلل النداء اعتراة واستعير فرى ندى.
ولهذا يوصف الفصيح بكثرة الريق, (كما يوصف الكريم بكثرة الرماد). ويس
ندي لكونه منه, وذلك لتسميةُّ المسبب باسم سببه.

أقول: إنّ هذه التسميةُّ للشجر مجازيةُّ باللأصل لأن النداوة هي الرطوبة إنما
رطوبة, أي رطوبة أي الظاهر في الأ فرووة في ان المفروض أن تكون في باطن الشجر,
وبتعبير آخر: إنّ ما هي من النداوة أنه: الليونة. وقد تكون مجازاً فأصبحت حقيق

إلى أن قال الراغب: وعبر عن المجالسة بالنداء حتى قيل للمجلس النادي
والمنتدى والندي. وقيل: ذلك للجليس. قال: [فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ]. ومنه سميت دار الند

أقول: يتحصل من ذلك عدة أطروحات لفهم النادي في الآية الكريمة:

1 – المكان الذي ينتدى به ويجتمع به.

2 – نفس الجماعة المنتديةُّ في النادي.

3 – أن يراد بالنادي الأعم من الواحد والمتعدد. وفي الوجهين السابقين ال
ينطبق إلا على المفرد.

4 – ما ذكره ابن منظور في لسان العرب قال[]: فليدع حيه وقومه.

أقول: وهو على نحو المجاز.

5 – وهي متوقفة على مقدمة, وحاصلها: إنّ النداء قد يكون لأجل الاعتقاد
بمذهب معين, كما قال تعالى: [لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى][]. وقال سبحانه: [مَا لِ
أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ][]. فهي دعوى إلى العقيدة, فالنداء يكون
المعنى, أي أعتقد بعقيدتنا.

فإذا تمت هذه المقدمة فمن منهم ناديه, أي مناديه. واو كان فيه تجوز باستعم
المادة الثلاثية محل الرباعية, ولكن – كأطروحة – يمكن أن تكون مقبولة. ويراد
بالمنادي هنا: مناديه في الضلال وشريكه في الشرك.

6- مناديه: أي منادمه أو نديمه. واو كان بعيداً بحسب معنى المادة. أي تبدلُ
الميم ياءً, ولعله قصد ذلك عمداً لحكمةٍ لأن معنى (المنادي) هو الشريك في الناد
وهو غالباً منادم ونديم.

سؤال: ما معنى [الزَّبَانِيَةَ]؟.

جوابه: لم يتعرض الراغب في المفردات إلى معنى [الزَّبَانِيَةَ]. اذل سنتع
برض اذإ ةقانلا تنبزو .عفدلا ,نبزلا :[]لاق .برعلا ناسل يف روظنم نبأ هلاق ام
يلاب طبخلاو لجرلاب ضكرلاو تانفثلاب نبزلاف ,بلحلا دنع اهلجر تانفثب
رض نع اهدلو نبزت ةقانلاك ,ءيش نع ءيش عفد ,نبزلا :هريغو هديس نبا
ربز برحو ...هعفدتو اهبلاح برضت نوبزو نوفز ةقانو .بلاحلا نبزتو اهلجرب
لاجرلا نم ةنوبزلاو ...ةقانلاب هيبشتلا ىلع مهعفدتو مهمدصت يأ ,سانلا نبزت
هرهظ ءارو امل عنامل.

إلى أن قال: الزبانيةُّ, الذين يزبنون الناس, أي يدفعونهم. وقال قتادة: ال
رانلا لهأ عفدل ةكئلاملا ضعب كلذب يمسو .عفدلا نم ةَّنكلو ,طْرَشلا برعلا دنع
سف .مهموقو هيح ,هيداني عدليف :ةداتق لاق .[ةَّيِنابَّزلا ُعْدَنَس ُهَيدانَ ُعْدَيْلَف] :هلوقو
قال: الزبانيةُّ في قول العرب: الشَّرَطْ.

قال الكسائي: واحد الزبانيةُّ زبني.

وقال الزجاج: الزبانيةُّ, الغلاظ الشداد واحدهم: زبنيةُّ. وهم هؤلاء الملائكة الذ
قال الله تعالى: [عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ], وهم الزبانيةُّ...

وقال الأخفش: قال بعضهم: واحد الزبانيةُّ زباني وقال بعضهم: زابن. وقا
بعضهم زبنيةُّ مثل: عفريةُّ. قال: والعرب ال تكاد تعرف هذا وتجعله من الجمع ال
واحد له مثل أبابيل وعباديد.

أقول: والبد من االلتفات إلى أن قوله: [سَنَدْعُ], بالكتابة المشهورة خال من
وهو خطأ على القاعدة؛ ألنه من األفعال الخمسة يحذف واوه عند الجزم. قال: لم يدع
واو السين تسية جازمة ـ طبيعة الحال ـ فهو إذن مرفوع بالضمة المقدرة على ال
فيرورض واولا دوجو.

فان قلت: إنها تحذف لوحدة السياق. [فَلْيَدْعُ]...[سَنَدْعُ].

قلت: ليس في اإلعراب وحدة سياق, فال مالزمة بين جزم الفعلين.

فان قلت: إنَّه خفيف الضمة, والواو ثقيلة.

قلت: إنَّما تخفف ألجل الوصول باأللف والالم. فهي ليس تسية ضمة حقيقيةُّ,
أن يكتب بما هو. وهذا من أخطاء الكُتّاب القرآن.

سؤال: ما هو معنى الدعاء؟.

الدعاء هنا النداء, يعني ينادي سنن الزبانيةُّ يكي يقبلون أو يعملوا ما هي وط
المستمرة. قال الراغب[]: الدعاء كالنداء, إال ان النداء قد يقال بيا أو أيا ونحو ذلك
غير أن يضم إليه االسم, والدعاء ال يكاد يقال إال اذا كان معه االسم نحو: يا فالن.
(فالدعاء أعم من النداء). وقد يستعمل كل واحد منهما موضع اآلخر قال تعالى: [كَمَثَ
الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا ال يَسْمَعُ إِالَّ دُعَاءً وَنِدَاءً][].

ويستعمل استعمال التسميةُّ نحو دعوت أبني زيداً, أي سميته. و حسب ف
أن دعوت أبني, أي سوف أدعوه, أي سميته كي أدعوه... ودعوته اذا سألته (أي:

طلبت منه حاجة) وإذا استغثت أسته قال تعالى: [قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ][]. أي سله. وقال: [
أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ]
خَوْفاً وَطَمَعاً][].[وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ][]. [لا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُ
وَاحِداً وَادْعُوا ثُبُوراً كَثِيراً][].

والدعاء إلى الشيء الحث على قصده: [قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي
إليه][], (أي يحثونني عليه). وقال: [وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلامِ][]. (أي يحث على
الجنة). وقال تعالى: [وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ. تَدْعُ
لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ][].

أقول: الظاهر إن الدعاء والنداء من الألفاظ التي إذا اجتمعت تفرقت وإذا تفرقت
اجتمعت[]. ومنه قوله تعالى: [إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً][]. وهو انه يصح التساؤل عن ا
بينهما ولو في فرض صورة الاجتماع.

وجوابه: إن فيه أطروحتين:

الأولى: أطروحة الراغب من أن النداء أعم من الدعاء؛ لأن النداء يشمل ذكر
الاسم وعدمه, وأما الدعاء فهو يختص بصورة ذكر الاسم.

الثانية: وهي ما يمكن أن يقال: من أن النداء مجرد طلب الاقتراب. وأما الدعاء
فهو طلب الاقتراب من أجل تعيين أو تنفيذ مهمة مقصودة. ومنه الدعاء لقضاء
الحاجة أو الإغاثة. ومنه الدعاء إلى العقيدة, إلى الإيمان أو إلى الكفر. قال تعالى:
[تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ][]. وقال سبحانه: [يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا][].
أقترب منا لنكون مثلنا في الإيمان أو الكفر.

وقوله في محل الكلام: [فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ], أي: فهدفه إنقاذه من عذاب الله سبحان
وقوله: [سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ], أي: فهدفه المنع من ذلك الدفاع المزعوم. أو قل: للدفاع
الدفاع. وليس لمجرد الاقتراب.

وعلى أي حال, فهاتان الأطروحتان تتفقان على كون النداء أعم, لكن لكل
من وجهة نظره. فيكون كل دعاء نداء ولا عكس.

وقد يقال ــ في الأطروحة الثانية ــ: إن لكل نداء هدفاً لا محالة. فيكون كل
دعاء, وليس في النداء حصة خارجة عن الدعاء بل يكونان متساويين مفهوماً.

جوابه: من أكثر من وجه:

الوجه الأول:أن نتنزل عما قلناه ونقول: إن الفعل الاختياري عموماً فيه غاي
والنداء فعل اختياري, فلا بد أن يكون فيه غاية, فإذا تدخلت الغاية, أصبح النداء
فتكون النسبة بينهما هي التساوي وليس العموم المطلق.

الوجه الثاني: أن نحافظ على النظرية الأصلية ونقول: إن الهدف في الدعا
ليس المراد منه الهدف الواقعي أو العقلي الذي يكون في كل فعل اختياري. بل

الهدف العرفي والعقلائيي. وبهذا ال يمكن أن يكون للندادء هدف فال يكون دعاءً. ب
تكون النسبة بينهما هي التساوي بل العموم المطلق.

إن قلت: ولكن هذا قليل.

قلت: إنّ القلة ال تعني عدم وجود الشيء بل هو موجود مهما كان قليلاً. وهذا
الإشكال وارد حتى على الراغب حين يقول: إنّ النداء يصدق على ترك الاسم. فن
اي أو أيا فقط بدون اسم. فهنا أيضاً قليل عرفاً. وأغلب النداءات تقول: يا فالن
دعاءً, من وجهة نظره.

الوجه الثالث: إنّ قوله تعالى: [فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ]. دعوتان مت
فيها نكات لطيفة سبق بعضها:

ا ـ إنها مادة واحدة هي مادة الدعوة أو الدعاء.

ب ـ إن الأولى دعوة بالباطل والثانية دعوة بالحق.

ج ـ إن الدعوة الأولى ضعيفة والثانية قوية.

د ـ إن الدعوة الأولى غير محرزة الطاعة حين يدعو ناديه, فلعلهم ال يستجي
إليه. في حين أن الدعوى الثانية يقينية الطاعة؛ ألن الملائكة: [ال يَعْصُونَ الل
وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ][].

وبذلك نالحظ نطاق الضعف للدعوة الأولى, ونطاق القوة للدعوة الثانية. ...
مقصودة في التهديد والتهويل ال محالة.

سؤال: عن هدف السورة؟.

جوابه: إنّ السورة بعد تمجيد الله سبحانه بذكر الخلق والتعليم بالقلم
في الآيات الخمس الأولى. تكون بعدها مركزة لتهديد الفاسدين من الناس:

أولاً: بعنوان: الإنسان [الَّذِي يَطْغَى].

ثانياً: بعنوان: [الَّذِي يَنْهَى. عَبْداً إِذَا صَلَّى].

ثالثاً: بعنوان: هنا [كَذَّبَ وَتَوَلَّى].

وكلها راجعة إلى عنوان واحد وهو العناد والكفر. أو قل: الشرك بالمعنى الك
الو اربه الجزئيي.

وكذلك ضده يرجع إلى عنوان واحد وهو كلي الهداية. أو قل: المهتدي. وهو
المخاطب بقوله: [كَلَّا لَا تُطِعْهُ]. وذلك لعدة أسباب:

أولاً: [إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى].

ثانياً: بعنوان: [أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى]. إذا أرجعنا الضمير إلى المصل
هو الأرجح.

ثالثاً: بعنوان: [أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى].

رابعاً: بعنوان: التهديد بالسفع بالناصية.

والنتيجة النهائية هي وجوب طاعة الله والنهي عن إطاعة ذلك الفاسق الفاج
كل ال تطعه في نهيه عن الصالة وأمره بالضالل, بل أستمر بالصالة وطاعتك ك
وسجودك وتقربك.

ولا يقال: إن الطاعة منحصرة بالأمر ولا تشمل النهي؛ لأنها تعني التنفي
تتحقق في الأمر, وأما النهي فيتحقق بالترك. أو قل: أن يتعلق بأمر عدمي, و
طاعة. وإذا لم يكن فيه طاعة, فلا يصدق انها طاعة في النهي في قوله تعالى: [كَلَّا لَا
تُطِعْهُ], أي لا تطعه في النهي عن الصلاة.

جوابه: إنَّ ذلك ليس بصحيح أكيداً:

وذلك من أكثر من وجه:

الأول: إنَّ طاعة الأمر بتنفيذه بالفعل. وطاعة النهي بتنفيذه بالترك.

الثاني: إنَّ العرف يعمم معنى الفعل أو العمل إلى معنى الترك, فهو يشمل
الفعل وتركه, وهذا معنى مستعمل في الفقه كثيراً. فقوله: لا تشرب الخمر, م
بالترك. و ما دام يمكن تنفيذه عن علم وعمد, عُدَّ عملاً عرفاً.

وإذا تنزلنا عن ذلك, وقلنا: إن النواهي ليس فيها طاعة؛ لأنها ليس فيها ف
فهذا يتم في الترك الذي هو عمل عرفاً؛ فإن ترك التصرف كترك شرب الخمر. ولكن إذا كان الترك
مسلم الصحة, والأمر في المقام كذلك؛ لأن قوله تعالى: [لا تُطِعْهُ], يقتضي الأمر
بالصلاة وتنفيذها وليس تركها.

سؤال: عن تحليل قوله: [لا تُطِعْهُ]؟.

جوابه: إنَّ في قوله: [لا تُطِعْهُ...] ضميرين.

أحدهما: فاعل, وهو مستتر يعود إلى المصلي الذي نهاه المشرك عن الصلاة.

والثاني: مفعول به وهو الضمير الظاهر المتصل. يعود على [الذي] ينهى ع
إذا صلى.

هذا بالنسبة إلى الموضوع في الآية, وأما محتملاته ففي على مراحل:

المرحلة الأولى: إننا يمكن أن نفهم معنى الجزئي من السياق كله. وهذا واض
على كون معنى المصلي واحداً بعينه والناهي كذلك.

إلا أننا نستطيع أن نعمم الصلاة إلى كل طاعة, والمصلي إلى كل مطيع.
والناهي إلى كل عاص, وإن كان الخطاب للنبي ﷺ. إلا أن القرآن نزل للمسلمين
جميعاً بل للبشر جميعاً كما ذكرنا ذلك كثيراً.

المرحلة الثانية: إنَّ السياق قد تحول من الغائب في قوله: [عَبْداً إِذَا صَلَّى
المخاطب في قوله: [كَلَّا لَا تُطِعْهُ]. وفيه إشعار واضح بأن المراد في الآيتين س
واحد. وهو ما قلناه في المرحلة الأولى من أن المنهي يمكن أن يكون جزئياً
كلياً.

المرحلة الثالثة: إنَّه يتحصل من المرحلة الثانية إن الضمير في قوله: [
راجع إلى ما هو بعيد جداً في السياق فقد يقال: بعدم إمكان ذلك.

وجوابه: إنَّ هذا الاستبعاد إنما يكون صحيحاً إذا لم تقم قرينة على هذا الإر
وأما مع قيامها عليه والدلالة عنه فلا مانع منه, حتى بعد ألف سطر!!. والدلالة هنا
موجودة وهي وحدة السياق, فإنه لا كلام يدل على ما اختصم بين المصلي وبين الذي
عن الصلاة. فالأمر في السورة مستمر الحديث عنه. فلا بأس بإرجاع الضمير إ

إن قلت: إنّ الزبانية ال ٌّ نوعدي ال, وإنما يلقى الفرد المشرك إليهم. بينما ق
[فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ], يختلف أمرهم عن الملائكة.

قلت: جواب من أكثر من وجه:

أولاً: إنّ عددَ النادي وعدد الملائكة مختلفتان جذريا ـ كما قلنا ـ وإنما ذكر
للتناسق اللفظي فقط. ولذلك لأن طريق العمل في كليهما مختلف, يكفي أن
أحدهما دنيوي والآخر أخروي وكذلك طريقة التنفيذ.

ثانياً: إنّ مَنْ قال: إنّ الملائكة ال يدعون وال يأتون؟ نعم, حصة منهم يلقى
الإنسان إليهم. لكن البعض منهم يأتون, كما في حال الاحتضار وبعد الدفن, باب
مالئكة المحاسبة ومالئكة الثواب ومالئكة العقاب, وغيرهم.

ثالثاً: قوله: [سَنَدْعُ], أي سنأمر فهم حاضرون دائماً, وال حاجة إلى الدعوة من
بعيد وإنما امرهم بجد رمألاب اومهفي أن يكفي ويوقعابة. إليهم الأمر يتوجه المم إ
ومن انه يرد قوله تعالى: [خُذُوهُ فَغُلُّوهُ. ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ. ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا س
ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ][]. ولو لم يأمروا بذلك لما فعلوه.

سؤال: من هم [الزَّبَانِيَةَ]؟.

جواب: إنّ ما عليه المشهور من أن الزبانية: 19, وهم الملائكة الشداد الغلاظ
ونحو ذلك. وإنما هو بساطة في التفكير ناشئة من تخيل الانحصار في عدد محد
الملائكة.

إذن, يستنتج إنّ كل تعبير في القرآن يدعو إليهم. إلا أن هذا الانحصار غ
محتمل: لأن أعداد الملائكة كبير جداً, فال بأس أن تكون هناك عدة مجموعات, لكل
واحدة بعنوان مستقل.

ومن قبيل هذا الوهم, وهم موجود في الأسماء التي أطلقها القرآن على يوم ال
كيوم الحسرة, يوم البعث, يوم الفصل, يوم التالق, يوم الآزفة, يوم التناد, ي
وغيرها.

فيجاب بنفس الجواب: انه يصح على تقدير الانحصار. وهو منفي في ع
الروايات من أن هناك مواقف عديدة ومقامات كثيرة و فال بأس أن تسمى كل رتبة
صعوبة بأسم مستقل. وإما إرجاعها إلى معنى واحد فهو فهم ساذج.

سؤال: لماذا قال: [ال تُطِعْهُ], ولم يقل: أعصه, مع إن الإثبات أولى من النفي

جواب: من عدة وجوه:

الأول: إن في النفي تأكيداً لقوله: كال فيكون كال وال. كالهما ضروريٌّ باع
كونها جواباً لما قبلها كما سبق.

الثاني: إنّ هذا هو الأنسب مع الفهم العرفي؛ لأنه يُفهم من معنى الطاعة: ت
مقاصد الآمر ورغبته. وهو إنْ ترَكَ صالته فقد أطاعهُ, فينهاه عن ذلك. فإذا استمر
بصالته فقد عصاه, ولكن في الحقيقة لم يحقق هذا الأمر هدفه فيكون: [ال تُطِعْ
ال تحقق ذلك الهدف الذي قصده.

ففكما إن المقصود منه جهة عمليةٌ, فان فيه جهة نفسيةٌ للآمر, وذلك بعض
وإفشالهم, وهو ال يتوفر إال بعنوان الطاعة, أعني النهي عن طاعته, كما ورد في ال
الشريفة.

الثالث: ضرورة جمال السياق القرآني؛ إذ بدونه يفسد السياق.

هذا وقد ورد لفظ [كَلا] في سورة العلق عدة مرات, كلها تصلح أن تكون (جوابا)
[كَلا إنّ الإنسان لَيَطْغَى], [كَلا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ], [كَلا لا تُطِعْهُ].

اذا أرجعنا إلى جواب باعتبار الفاضم, وهو قوله: [أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى]. إ
إلى الضمير إلى المصلي. وكل منها يراد بها التوصل إلى النتيجة النهائية, وهي: و
عصيان أهل الباطل والاستقرار على طاعة الأوامر الإلهية. بالاستمرار بالسجود
والتقرب الذي كان ينهى عنه المشرك.

سؤال: لماذا قال: [وَاسْجُدْ], ولم يقل: بل أسجد؟.

جواب: إنّ قوله: [وَاسْجُدْ] بمعنى بل أو لكن, أي خالفه إلى غيره أو إلى ضد
واستمر بالصلاة وسجودك. أما هنا فلماذا لم يصرح بذلك بأن يقول: بل ونحوها, ف
الأنسب في سياق المعنى.

فالجواب: انه ال حاجة إلى ذلك؛ لأن السياق نص قطعي في ذلك. إذ ليس ال
عدم إطاعته بشيء أجنبي, بل في هذا بالذات.

وبتعبير آخر: إنّ متعلق الأمر هنا – وهو السجود والاقتراب – هو متعلق ال
كانه وهو الصلاة. فيكون قرينة على أن الطاعة وعدمها متعلقان بشيء واحد ال ب
أجنبيين. إذن, فالسياق كاف في الدلالة على التضاد بال حاجة إلى استعمال ب
ونحوهما.

سؤال: عن معنى: [وَاقْتَرِبْ]؟.

جواب: إنّ له معنيين:

الأول: وهو ما عليه إجماع المفسرين, وهو السيد الطباطبائي , وهو معن
إثباتي, بمعنى قصد القربة, إما في الصلاة أو في مطلق الطاعة. كما ورد عن ال
انه قال أبي ذر: لتكن لك في كل شيء نيةٌ[], أي بقصد القربة, فان المتورع يعمل
دائماً.

الثاني: ثبوتي, وهو يقتضي الاقتراب المعنوي من الله سبحانه, أو من
المطلق. وهو حصول التكامل الفعلي؛ ولذا قال:[وَاقْتَرِبْ], ولم يقل: تقرّب ولو قصد
قال: تقرّب. وقصد القربة معنى تشريعي. والاقتراب معنى تكويني ولا انما
لأن الإنسان ينبغي أن يقصد القربة لكي يقترب.فيكون ذلك مقدمة لهذا.

ومقدمة الاقتراب التكويني هو السجود,وهو غاية الخضوع لله عز وجل. وكل
خضوع أكثر أقترب أكثر. فقوله: [وَاقْتَرِبْ] معلول لقوله: [وَاسْجُدْ] علة. وقد ذكر ال
المعلول, وهو السياق الطبيعي فقال: [وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ], يعني أسجد لكي تقترب

ولا يقال: إنّ [اقْتَرِبْ] فاعله العبد, وهو قصد القربة, أما اذا كان المراد
الاقتراب التكويني أو الثبوتي, لكان الفاعل هو الله جل شأنه, فيكون المعنى

ع ةنيرق اذه نوكيف .هللا لعف وهف .[]كِّبَر ىلَإ يعِجْرا[:ىلاعت هلوقك .برقتف
القربة, ال على الاقتراب التكويني.

ولكن هذا قابل للمناقشة؛ لأن القدرة على المقدمة قدرة على النتيجة. فكأ
ل‌عفب ,ةدابعلا داجيإب كلذو ,بارتقالا باب هل حتفي نأ هناحبس الله من بلطي
ه هب رومأملا ّنإ :رخآ ريبعتبو .برتقأ دوجسلل كلعفبو دجسأ :المعنى فيكون
برتَقْاوَ دْجُسْاوَ[:رمأل لعفب نيظفللا الك نإ كلذ نم انيفكي .امهنم ًادحاو سيلو
وإذا تنزلنا عن ذلك وقلنا بان الاقتراب بفعل الله تعالى. فيقع عتراض
المتصلة بين أمرين, من حيث أن [ابرتَقْ] ظاهر بالتقرب التكويني وان الفاعل
العبد, وليس هو الله تعالى مع العلم إننا نعلم خارجاً أن العبد لا يستطيع أن
تكوينياً, بل هو فعل الله سبحانه.

وجوابه: ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن نتنزل عن المقدمة الأخيرة ونقول: إنّ العبد يستطيع عرف
دوصقملا وه اذه نوكيو ,امب دتعم ةجرد ىلإ ولو ًانيوكت برقتي.

الوجه الثاني: أن يقع التعارض بينهما, فنقدم ما هو الأرجح والأظهر لفظي
وهي مادة الاقتراب التي تدل على الاقتراب التكويني, ويكون إسناده إلى العبد
الوجه الثالث: أن نقول: إنّ أمر [ابرتَقْ] ليس تشريعياً كما في المشهور
وهو أمر تكويني بالاقتراب التكويني, كما في قوله تعالى: [ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ]. ويك
الضمير فيه مفعول في المعنى, وان يكون الفاعل في اللفظ. كما لو قيل الأ
تمرّض, أو أشف.

فان قيل: إنّ [دُجْسُأ] أمر تشريعي لا محالة. فإذا كان أقترب أمراً تكوينياً,
هذا خلاف وحدة السياق بينهما.

قلنا: إنّ وحدة السياق قرينة ظنيّة يؤخذ بها عند الشك في المضمون. وأما
هذه الآية فالمفروض قيام القرائن القطعيّة على خلافها, فلا تكون حجة.

سؤال: لماذا أمر بالسجود ولم يأمر بالصلاة؛ لأنه قد نهى عن الصلاة بعنوا
لا عن السجود؟.

جوابه: من أكثر من وجه:

الوجه الأول: إنّ السجود هو الأهم من الصلاة أو الأغلب منها. والقرب ما يكون
العبد إلى ربه حال السجود, كما ورد عن الأئمة الأطهار ☜[]. فحين ينهى هذا الضال
المضل عن الصلاة, إنما ينهى عن السجود. أو إن الجزء الأهم أو الرئيسي من يسيهنه
ذلك. إذن, فالنهي حاصل عن السجود, والأمر أيضاً متعلق بالسجود.

الوجه الثاني: إنّ المقصود الأساسي في قوله: [دُجْسُاوَ ابرتَقْ] هو الصلاة
الأن امهنا الجزءان الرئيسيان فيها. فيكون المنهي عنه هو الصلاة والمأثور به هو ال
أيضاً.

الوجه الثالث: ما ذكره في الميزان[]: ولعل الصلاة التي كان النبي ﷺ يأ
يومئذ كانت تسبيحه تعالى والسجود له.

أقول: هذا مبني على نزول السورة في أول الإسلام دفعة واحدة قبل تشريع
الصلاة, وهو مما لم يثبت ـ كما سبق ـ ولعدم وجود النهي عن الصلاة في ذلك الح
مضافاً إلى: إنَّ فعل الأمر ليس متوجهاً للنبي ﷺ خاصة, بل إلى جميع ال
لأن القرآن الكريم نزل إلى جميع الناس, كما أن الناهي ليس هو ذلك الفرد الجزئي
المراد به أي مشرك مضل.وقال في الميزان[]. وقيل: المراد به السجود لقراءة هذه
السورة التي هي إحدى العزائم الأربع في القرآن.

أقول: هذا لا معنى له؛ لأن وجوب السجود متأخر رتبة عن هذا الأمر بالسجود,
فإن هذا بمنزلة الموضوع وذلك بمنزلة المحمول. والمحمول متأخر رتبة عن
الموضوع. وأما فهم كلا الأمرين من لفظ واحد, فهو متعذر من الناحية العرفية؛ لأن
يكون من دلالة اللفظ على معنيين دفعة واحدة, وهو مستحيل لغة وعرفاً.

وهنا في نهاية السورة نلاحظ أن لها ثلاث مجموعات من النسق, لم تتبدل
عشوائياً, بل لحكمة.

الأول: تمجيد الله سبحانه وذكر نعمته في أول السورة. إلى قوله: [مَا لَمْ يَعْ
وهو نسق القاف والميم.

الثاني: ذم الشرور بمناقشة الفاسقين بقوله: [كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى
النسق على الألف المقصورة في تسع آيات. إلى قوله: [أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى]
الثالث: ذم الجواب المؤكد والنتيجة النهائية تبتدئ بتبدل النسق إلى الهاء أو
المدودة مع روي الياء, وهذا يعني أن نقرأ: خاطئة لا خاطية. ولعل فيها قراءة. فإنها
أكثر انسجاماً مع النسق, إلا أنها أقل فصاحة ومخالفة للمشهور.

وتبقى الآية الأخيرة كخلاصة أخيرة للسورة, ذات نسق مستقل بنفسها,
[وَاقْتَرِب].

***